



La mort comme origine

Laurent Noyon-Collier

► To cite this version:

Laurent Noyon-Collier. La mort comme origine. Psychologie. Université Nice Sophia Antipolis, 2014. Français. NNT : 2014NICE2019 . tel-01176599

HAL Id: tel-01176599

<https://theses.hal.science/tel-01176599>

Submitted on 15 Jul 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE

En vue de l'obtention du
Doctorat en Psychologie Clinique et Psychopathologie

UNIVERSITÉ NICE SOPHIA ANTIPOLIS

Présentée et soutenue par :

Laurent NOYON-COLLIER

Le Samedi 21 Juin 2014 à Nice

Titre :

« LA MORT COMME ORIGINE »

École doctorale :

Lettres, Sciences Humaines et Sociales (LASH)

Unité de recherche :

Laboratoire Interdisciplinaire Récits, Cultures et Sociétés (LIRCES, EA-3159)

Directeur de thèse :

Mohammed Ham, Professeur à l'Université Nice Sophia Antipolis

Membres du jury :

Alain Abelhauser, Professeur à l'Université de Rennes 2

Sidi Askofaré, Professeur à l'Université de Toulouse-Le Mirail

Jacques Cabassut, Professeur à l'Université Nice Sophia Antipolis

Mohammed Ham, Professeur à l'Université Nice Sophia Antipolis

La mort comme origine.

Résumé :

Cette recherche porte sur la question de la mort, et de ses effets dans la pratique clinique pour un psychologue clinicien orientée par la psychanalyse. Il en découle la reprise de la question de la mort dans les œuvres de Sigmund Freud, de Jacques Lacan, et d'autres auteurs, et une critique possible du concept de pulsion de mort. Par là même, la mort se donne à entendre comme intimement liée à la question du désir. Le lien social postmoderne marquant une tendance à clore parallèlement ces deux dimensions, la question du discours qui le sous-tend en tant qu'il ne s'écrit pas, peut s'associer au passage d'un sujet s'organisant autour du fantasme, à un sujet s'organisant autour de l'image, ce qui souligne la différence à opérer entre image et imaginaire. Il en découle pour l'auteur, la remise à plat des trois questions qui l'interrogent le plus dans sa clinique : ce qu'il doit en être du désir du clinicien pour opérer des cures par la parole, ainsi que la mise en jeu de l'angoisse et du transfert dans ce type d'accompagnement thérapeutique.

Mots-clés : Absence, Amour, Autre, Déchet, Détresse fondamentale, Désir, Discours, Femme, Mère, Mort, Objet, Postmodernité, Présence, Signifiant, Symptôme.

The death as origin.

Summary :

This research is about the question of death, and her effects in the clinical practice of the psychologist clinician directed by the psychoanalysis. It ensues from it the resumption of the question of the death in the works of Sigmund Freud, Jacques Lacan, and other authors, and a possible criticism of the concept of death drive. Thereby, the death suggests as confidentially connected to the question of the desire. The postmodern social link marking a tendency to close at the same time these two dimensions, the question of the speech which underlies it as it does not spell, can join to the passage of a subject getting organized around the fantasy, to a subject getting organized around image, what underlines the difference to be operated between image and imagination. It ensues from it for the author, the thorough review of three questions who question him most in clinical : that he has to be the desire of the clinician there to operate for cure by the words, as well as the involvement of the anxiety and for the transfer in this type of therapeutic support.

Keywords : Absence, Big other, Waste, Basic distress, Desire, Woman, Mother, Death, Object, Postmodernity, Presence, Significant, Symptom, Love.

Remerciements.

À M. Mohammed Ham, à qui je resterai toujours reconnaissant, de m'avoir permis de devenir Psychologue Clinicien, puis d'élaborer cette thèse.

À M. Jacques Cabassut, dont les éclairages cliniques et théoriques lors de ma formation à Nice, sont venus régulièrement enrichir mes élaborations cliniques et théoriques.

À M. Alain Abelhauser, qui m'a permis de dégager l'une des questions centrales de ce travail de recherche lors d'un atelier des journées doctorales, il y a quelques années à Paris.

À M. Sidi Askofaré, qui a bien voulu venir compléter le jury de cette thèse, et que je remercie d'avoir accepté de s'intéresser à ce travail.

À mon ami Charles Delord, chez qui l'art de la subversion ne souffre d'aucun égal.

Aux cliniciens dont j'ai beaucoup appris, et qui m'ont inspiré dans ce travail : Christian Heinrich, Alain Lefranc, Eric Brayer, Salvatore Maugeri, Georges Froccia, Arthur Mary, et Karine Poncet-Montange.

À ma femme et à mon fils, qui ont bien voulu donner du temps que nous aurions pu passer ensemble, pour que je parvienne au bout de cette recherche. À mon deuxième fils qui va bientôt naître...

À ma mère, qui m'a transmis l'écriture, et dont je tiens à citer l'auteur favori, Marguerite Duras : « ça rend sauvage l'écriture. On rejoint une sauvagerie d'avant la vie. [...] Celle de la peur de tout, distincte et inséparable de la vie même. On est acharné. On ne peut pas écrire sans la force du corps. Il faut être plus fort que soi pour aborder l'écriture, il faut être plus fort que ce qu'on écrit ».

Au Docteur Marc Noyon, mon père...

À Eric : punks not dead !

Au reste de ma famille, ainsi qu'à celle de ma femme, qui se sont régulièrement intéressés à l'avancement de ce travail, et qui ont accueilli avec joie la nouvelle de sa conclusion.

À M. Jean-François Freydière, qui a bien voulu m'aider pour achever d'éradiquer les quelques fautes d'orthographe, qui avaient pu m'échapper lors de mes relectures.

Table des Matières

Prologue : « Fragile », Chanson des « Têtes Raides »	8
---	----------

Introduction Générale	11
------------------------------	-----------

<i>Mise en place d'une question</i>	18
-------------------------------------	-----------

1) <i>Quel est le registre de la mort ?</i>	19
--	-----------

- | | |
|--|----|
| a) De la mort biologique aux phénomènes psychiques liés à l'approche de la mort réelle : la vie est-elle une expérience de la mort ? | 19 |
| b) Mort dans le social et mort sociale : que faire du cadavre ? | 24 |
| c) Les guerres et génocides : quelle est la visée des entreprises de mort ? | 30 |

2) <i>Quand l'inventeur et le réinventeur de la psychanalyse font référence à la mort</i>	38
--	-----------

- | | |
|--|----|
| a) Qu'en est-il du rapport à la mort de l'inventeur de la psychanalyse ? | 38 |
| b) La mort et le signifiant : des injonctions symboliques du parl-être au point manque de signifiant | 43 |
| c) « La mort c'est l'amour » : la possibilité d'un amour qui ne conduise pas qu'à faire du « un » | 46 |
| d) La femme et la mort | 51 |
| e) La conférence de Louvain : « La mort est du domaine de la foi » | 55 |

3) <i>La mort comme origine, objet ou référence ?</i>	60
--	-----------

- | | |
|---|----|
| a) Le désir comme visée d'un au-delà de la mort ? | 60 |
| b) Le traumatisme et la mort : écrire le réel ? | 68 |
| c) Nouvelle hypothèse : et si aucun discours ne saurait s'écrire sans référence à la mort ? | 72 |
| d) Pulsion et objet | 78 |
| e) Synthèse partielle : fin de la mise en place, il y a plus d'une question | 82 |

Élaboration praxéologique _____ **86**

1) *La Psychose : la mort c'est la mère* _____ **87**

- a) Paulette : d'une vision mélancolique du monde comme point d'appui à une mise au travail de la question de la mort _____ 87
- b) Abdel : un cas de Schizophrénie qui fait retentir la dimension de la mort avec les questions du savoir et de l'objet _____ 92
- c) Eric : où est l'objet ? _____ 102

2) *La toxicomanie : l'objet dans la main* _____ **112**

- a) Charles : fermer les yeux _____ 115
- b) Entre la mort et le sexuel, la relation d'objet _____ 121
- c) Valérie : « A quoi cela sert de vivre puisque de toute façon on va mourir ? » _____ 128

3) *L'errance : y-a-t-il encore de l'Autre ?* _____ **144**

- a) Henri : de l'isolement à la solitude : d'un monde à l'Autre _____ 146
- b) Richard : le corps c'est l'Autre _____ 151
- c) Paul, Kader : si l'Autre me refuse l'accès direct à mon objet, j'erre un peu moins 154

4) *Clinique dans la « postmodernité » : l'errance vient-elle supplanter la plainte hystérique ?* _____ **161**

- a) Michael : les conséquences de vouloir faire de l'un _____ 161
- a) Une nouvelle économie psychique ? _____ 170
- b) Synthèse partielle : d'une réflexion clinique à une réflexion sur le lien social _____ 175

Des Actualités de la mort à la réactualisation d'une Clinique _____ **182**

1) Actualités de la mort _____ **183**

- a) Le tabou de la mort à la place du tabou du sexe : introduction aux actualités de la mort _____ 183
- b) Le suicide et les conduites à risque : la présence de la mort a-t-elle changé de registre ? _____ 189
- c) L'euthanasie : précipiter la fin d'un sujet en souffrance ou d'une question en souffrance ? _____ 193

2) De la prescription imaginaire à l'imagerie _____ **207**

- a) Influence du discours médical sur le lien social : la médecine est-elle notre église ?
207
- b) Virtualité numérique et virtualité du miroir : mort et narcissisme _____ 211
- c) De l'incinération des corps comme trace de la shoah : quel dispositif poursuit l'éradication de l'humain ? _____ 217

3) Réactualisation d'une clinique _____ **226**

- a) Le désir de l'analyste s'appuie-t-il sur une subjectivation de sa propre mort ? ____ 226
- b) L'angoisse comme rencontre inaugurale de l'analyse _____ 231
- c) Le tranfert : d'un supposé savoir vers une supposé technique ? _____ 238

Conclusion _____ **245**

- a) Synthèse et discussion _____ 245
- b) Ouverture : comment poursuivre ce travail ? _____ 259

Epilogue _____ **262**

ANNEXES _____ **263**

Prologue : « Fragile », chanson des « Têtes Raides ».

*J'ai jeté mon corps
Dans le fossé
Pourquoi être mort
Si j'étais né
Si j'étais pas né
J'en serais encore
À me demander
C'est par où qu'on sort
Si j'étais né
J'aurais bien aimé m'envoler*

*J'ai pointé dehors
Le bout du nez
Je venais d'éclorre
Ça y est j'étais né
J'ai couru alors
Sans regarder
Le sud ou le nord
J'étais né
Si j'étais né
J'aurais bien aimé
Du doigt le toucher*

*C'est fragile
L'extension de tes bras
C'est fragile
Les cordes de ta voix*

*C'est fragile
Le tissu de nos peaux
C'est fragile
Le courant de nos os
C'est fragile
Quand tu ne dis qu'un mot
C'est fragile
Les ailes des oiseaux
C'est fragile
On nait rien qu'une fois
C'est fragile
Ça claque entre les doigts*

*J'ai compté les morts
Et ça m'a donné
L'envers des décors
Alors je suis né
Si je suis pas né
Je cours encore
Sans me retourner
À la vie, à la mort
Si je suis né
J'aurais bien aimé
Pouvoir y goûter*

*J'ai craché mon corps
Sur la chaussée
Pourquoi je suis mort
Si je suis né*

*Si je suis encore
Je m'en suis allé
Comme je suis mort
Et bien je suis né
Si je suis né
J'aurais bien aimé
M'oublier*

*C'est fragile
L'extension de tes bras
C'est fragile
Les cordes de ta voix
C'est fragile
Le tissu de nos peaux
C'est fragile
Le courant de nos os
C'est fragile
Quand tu ne dis qu'un mot
C'est fragile
Les ailes des oiseaux
C'est fragile
On naît rien qu'une fois
C'est fragile
Ça claque entre les doigts*

Introduction Générale

« C'est quand j'écris que je trouve quelque chose. C'est un fait, au moins pour moi. Cela ne veut pas dire que si je n'écrivais pas, je ne trouverais rien. Mais enfin, je ne m'en apercevrais peut-être pas »¹.

Ecrire sur la question de la mort pourra paraître à mon lecteur un pari impossible. Mais s'il s'agit de tenter d'écrire quelque chose de l'impossible, on pourra assez bien admettre, qu'on ne s'éloigne pas de la tâche de la psychanalyse. La première complexité qui en ressort est la dimension de généralité d'un tel sujet. Énormément de choses ont été écrites sur la mort, et cette contribution ne sera qu'une goutte d'eau dans cet océan. J'aurais pu tenter un travail de reprise des grands axes philosophiques et anthropologiques sur la question, mais je m'y suis refusé. C'est qu'il est assez certain que le signifiant mort est le mien avant tout autre chose. En d'autres termes, mon angle d'attaque, sera celui de la spécificité de ma clinique (comme le réclame l'épistémologie psychanalytique), ou pour le dire autrement, le fait que je me retrouve engagé en tant que sujet, dans la question que je convoque ici. Avant même de rentrer dans le tranchant de mon hypothèse, je pense qu'il est aisé de se ranger à l'idée que la mort n'est pas un signifiant comme un autre. C'est un signifiant sans signifié, ou encore sans concept, et c'est aussi à ce titre qu'il m'intéresse. Sigmund Freud et Jacques Lacan, ont chacun évoqué cette thématique à leur façon. Mais la redondance de cette question, qui m'est apparue comme une sorte de toile de fond dans leurs œuvres, m'a amené à m'interroger sur la fonction que la mort pouvait y occuper. Pour pouvoir user le plus possible cette dimension dans le registre psychanalytique, je dois donc me garder de tenter d'échapper à ce champ. Je me suis aperçu en avançant dans ce travail, qu'il s'agissait en réalité d'une thèse sur la psychanalyse.

Il y a tellement de psychanalyses différentes aujourd'hui², que ce soit au plan pratique, comme théorique. Pour être tout à fait franc, bien que j'ai conscience d'être, disons, plutôt Lacanien, je me trouve relativement perdu au milieu de tout cela. Alors chaque jour, je suis bien obligé d'inventer ma praxis. Je ne sais pas si ce travail d'invention mérite qu'on s'y intéresse particulièrement, cependant il m'est indispensable, et dans cette optique, l'écriture

¹ J. Lacan, [1971-1972], « ...ou pire », Seuil, Paris, Août 2011, page 25.

² Je ne veux pas parler en cela des spécificités de chaque analyse, mais de la psychanalyse comme praxis, en tant qu'elle recouvre des réalités très variées.

me paraît en être un axe essentiel. Bien que j'ai tenté de cerner au mieux les concepts que je vais utiliser, je crains que mon acceptation ne colle pas de manière parfaite au discours de ceux qui les ont créés, ou de ceux qui les perpétuent, ou croient les perpétuer. Je ne me gênerai pas, pour autant, à déplier les choses comme je les entends, et ce pour trois raisons :

- D'abord parce qu'il m'est apparu que les psychanalystes entre eux, fussent-ils d'un même « courant », ne sont jamais vraiment sur une position identique quant à ces concepts.
- Deuxièmement parce qu'ils ont été constitués pour laisser place à la créativité de chacun, à savoir que le « sujet comme effet lui-même du discours rend absolument exclu que le mien se fasse système »³.
- Enfin, parce que la part de vérité qui m'échappe dans ce travail, s'éclairera d'autant plus facilement qu'elle admettra ses erreurs.

Au fond, cette thèse me met dans une position tout à fait bancale, dans laquelle je ne me sens pas élève, mais également très éloigné de m'imaginer en place de maître. De plus, elle se verra sans doute plus ou moins animée par une question qui me hante, et qui ne cessera probablement jamais de le faire : **qu'est ce qu'un psychanalyste ?**

En un sens, je suis loin de me satisfaire de tout ce que j'ai pu entendre là-dessus. Quoi qu'il en soit il me faut bien me prendre au jeu, ou encore à mon propre « je », alors allons-y :

Mon hypothèse de travail est la suivante : « **L'objet a c'est la mort** ». Ainsi, je voudrais tenter d'étayer cette hypothèse, en tant qu'elle viendrait résumer les constats suivants :

- La question de la mort est profondément liée à celle du désir. Autrement dit la mort serait à la fois l'origine et la fin du désir.
- Le rapport à la mort est une condition de l'inconscient. L'hypothèse de l'inconscient ne peut fonctionner que pour un sujet en rapport avec cette question de la mort.
- En découlerait que la fonction d'analyste n'est possible que pour un sujet qui a subjectivé la question de sa propre mort.

³ J. Lacan, [1968-1969], « D'un Autre à l'autre », Seuil, Paris, Mars 2006, page 48.

- La clinique du féminin et de la psychose, qui font retentir l'idée de se faire objet de l'Autre, convoque la mort du désir, soit une sorte de mort du sujet. Ceci peut aussi se confirmer dans la clinique de la toxicomanie, où le collage à l'objet met en faillite la question du désir. La mort peut donc s'entendre autrement que comme la fin de la vie, mais aussi comme la mort du désir.
- La faillite de la question du désir dans le lien social postmoderne est corrélative de la disparition de la question de la mort, en tant qu'elle serait devenu un tabou qui remplacerait le tabou du sexe. On pourrait parler, dès lors, d'une tendance à une « mort du sujet », concept voué originellement à la psychose : « moment particulier dans l'évolution d'une psychose, dans lequel le sujet, déjà retranché du symbolique, se voit précipité dans la plus grande des souffrances par identification réelle à l'objet *a* en tant que cadavre. Inaugurale ou pas, la mort du sujet a un caractère central dans toute psychose »⁴. Ainsi l'angoisse de castration qui reposait sur la fonction de l'impossible, se verrait supplanter par l'angoisse de mort dans la clinique.

Dans un premier temps, il faudra que je tente d'établir quelle question peut convoquer une thématique comme la mort. En effet, dans ce qu'elle convoque de certitudes et d'incertitudes absolues tout à la fois, un tel objet peut donner le sentiment de ne pouvoir ouvrir sur aucune question. Ce travail s'enracinant dans une perspective Freudo-Lacanienne, nous devons d'abord cerner dans quel registre nous avons à la penser. Qu'en est-il de la mort en tant que biologique, sociale, réelle, symbolique ou encore imaginaire ?

Par la suite, nous pourrions tenter d'entendre ce qui fait une des spécificités de l'être humain, à savoir sa propension à donner la mort à ses congénères.

Si j'ai choisi de parler de la mort, c'est aussi parce qu'il m'est apparu que Freud n'avait peut-être pas suffisamment poussé cette thématique dans ses retranchements. Ainsi, je m'intéresserai au rapport de Freud lui-même à cette question, puis à ce que Lacan a pu en dire dans plusieurs de ses séminaires ou de ses écrits. Il devra en découler ce qui fait une des spécificités de la psychanalyse, à savoir comment elle traite la question de l'amour. Cette même question, ne sera pas sans évoquer la demande féminine, qui m'est apparue, plus que tout autre, comme s'enracinant dans une demande d'amour. Eu égard au lien que nous aurons

⁴ R. Chemama et B. Vandermersch, [1995], « Dictionnaire de la psychanalyse », Larousse, Paris, Février 2003, page 258.

tissé avec la dimension de la mort, il nous faudra bien y entendre quelque chose d'une différence de position quant à cette question, entre l'homme et la femme, différence qui aura à se conjuguer avec la spécificité des modes de jouissance masculine et féminine. Nous en viendrons alors à évoquer une célèbre conférence de Lacan (la conférence dite de Louvain), où celui-ci, dans un contre-pied auquel il avait habitué son auditoire, de par sa capacité à pointer l'envers du discours, nous permettra de venir nouer encore davantage les thématiques qui auront émergé de son enseignement et de celui de Freud.

Enfin, pour achever ce premier temps de mise en place de notre question, il faudra se résoudre à l'aporie consistant à accrocher la mort à certains concepts, afin que ce qu'elle génère d'inconceptualisable puisse être manié dans une dialectique de réflexion. Tout d'abord nous aurons à préciser comment la situer quant à la question du désir, puisque ce lien aura été en partie établi. Il s'agira également d'interroger la question du traumatisme, en tant qu'il noue à lui seul les dimensions de mort et de réel, et qu'il fut l'occasion pour Freud de créer un concept qui se verra critiquer, à savoir celui de la pulsion de mort. La dimension de la mort en tant que convoquant l'écriture, l'écriture qu'induit par exemple le lieu de la sépulture, nous amènera à proposer une hypothèse en lien avec les discours, en particulier sur le fait que celui qui sous-tend le lien social postmoderne, contrairement aux quatre autres, se spécifie de ne pas s'écrire. Pour clore cette mise en place d'une question, nous aurons à revenir sur la dimension épistémologique de ce travail, et repérer quels biais ont été nécessaires, non pas à le résoudre, mais à s'autoriser à une part d'erreur.

La part la plus volumineuse de cet écrit sera accordée à la partie praxéologique, dans le but de retrouver dans la clinique exposée, les éléments de réflexion et concepts qui auront émergés dans la première partie, fruits d'une exploration purement livresque. Je m'attarderai tout d'abord sur la clinique de la psychose, puisqu'elle est à l'origine de mon interrogation sur cette thématique. Il s'agira d'un aller-retour entre clinique et théorie afin d'approfondir, de confirmer, ou d'infirmer, au fur et à mesure, les hypothèses cliniques qui seront formulées. Le point de départ de cette clinique sera le cas de Paulette, mélancolique, dont on pourra prendre acte qu'elle vient nouer à elle seule une bonne part des thématiques développées dans ce travail. Il faut dire que la mélancolie est sans aucun doute, la meilleure porte d'entrée clinique à notre question. Au travers du cas d'Abdel, qui y fera suite, je pourrai venir réinterroger les dimensions du savoir et de l'objet, que j'aurais préalablement associées à la thématique de la mort dans la première partie de ce travail. Je poursuivrai en particulier sur la question de l'objet, puisque mon hypothèse associe la mort au concept d'objet *a*, avec le cas d'Eric, enfant

autiste que j'eus à accompagner plusieurs mois lors d'un suivi éducatif en IME. La stratégie de prise en charge, le travail de lien auprès des parents, apparaîtront comme une mine d'information clinique, en ce qui concerne la circulation de l'objet entre cet enfant, sa mère, puis à force de travail, l'institution.

Après avoir retiré beaucoup d'enseignements sur la clinique de la psychose, je tenterai de reprendre ce qui aura pu s'en dégager, avec un symptôme qui engage le sujet à subvertir la question du manque, par la possession d'un objet : je parle de la clinique, ou plutôt des cliniques, des toxicomanies. J'aurai à m'interroger sur l'étrange blessure, qui conduit un sujet psychotique ou non, à s'écarter du langage. Dans le cas de Charles, qui me marqua particulièrement du fait de la fin tragique qui fut la sienne, la massivité de ce qu'il déposa dans nos quelques rencontres, m'amènera à réinterroger comment un sujet dans la possession de son objet, se trouve à son tour comme possédé par ce même objet, au point d'en mourir. Par la suite, une réflexion apparaîtra nécessaire sur la thématique de l'objet, en tant qu'elle semble se muer dans un espace qui s'ouvre entre la mort et le sexuel. S'y articule nécessairement la question du manque, en particulier au travers de la vignette clinique d'Enzo, qui signe un fait quasi universel dans la population des « injecteurs » (sujet s'injectant des stupéfiants avec une seringue), et qui viendra à replacer la notion de manque dans notre réflexion. Cette thématique du manque et de l'objet, pourra par la suite s'éclairer au travers du cas de Valérie, qui fera se joindre en ce point la question du féminin aux autres thématiques déjà développées, en tant qu'elle ramène le clinicien tout autant que la psychose, ou encore que les toxicomanies, à la question du collage à l'objet et de ses effets dans la clinique.

Au sortir de ces cas, une question aura à se poser en ce qui concerne la dimension de l'Autre, concept qui nous permettra de commencer à glisser vers la troisième partie de ce travail. Le cas d'Henri nous conduira à nous interroger sur la différence qu'il s'agit d'établir entre les notions d'isolement et de solitude, et le lien que ces positions entretiennent avec le concept de l'Autre. Richard, sujet schizophrène que j'ai rencontré dans des conditions peu habituelles pour un psychologue, sera l'occasion de discuter de comment le corps, peut être le lieu dans lequel un sujet psychotique, vient s'assurer d'un manque dans l'Autre. De fait, les dimensions du corps et de l'Autre, nous apparaîtront particulièrement intriquées dans cette clinique. Enfin, les cas de Kader et Paul, pourront nous interroger sur les effets de céder ou de ne pas céder sur la demande, lorsqu'il s'agit pour des professionnels de palier à l'errance de certains sujets, errance qui sous des dehors matériels et sociaux, masque, en fait, une errance d'ordre psychique.

Enfin, nous achèverons cette partie praxéologique, par l'exposé du cas de Michael, qui viendra mettre en valeur des éléments de la clinique, en tant qu'elle s'ancre dans un lien social postmoderne en pleine mutation. L'ensemble des thématiques déjà abordées s'y nouera, et nous mènera à penser cette hypothèse de l'émergence d'une nouvelle économie psychique, en tant qu'elle s'articulerait précisément autour des questions de l'objet et de l'Autre, faisant surgir au point de l'angoisse, la thématique de la mort.

Ainsi, dans la troisième et dernière partie de ce travail, nous aurons à nous interroger sur les actualités de la mort, puis sur la remise à plat de certains concepts essentiels dans la clinique, qui en découle de fait. Au regard du constat qui s'impose dans les rencontres, autant que dans ce que je perçois, disons, au jour le jour, j'étayerai l'hypothèse que le tabou du sexe s'est vu supplanté par un tabou de la mort. Parallèlement, il s'agira de questionner l'augmentation du taux de suicide et des pratiques à risque, sorte de retour du réel d'une thématique qui ne se voit plus traitée dans le champ social, ni dans la transmission. Le débat sur l'euthanasie, sera un exemple particulièrement intéressant, et la remise en cause des axes de pensée qui l'ont fondée, et des « solutions » proposées, donnera matière à confirmer le sentiment que la dimension d'énigme et de question qu'ouvre la mort, tend à être refermée par une prise en charge universalisée du sujet en fin de vie. Il s'agira en particulier de souligner comment la prise en charge du mourant est en train de basculer du champ éthique au champ déontologique.

Ceci nous conduira à émettre une hypothèse un peu nouvelle, quant au discours qui sous-tend le lien social postmoderne. Celle-ci touchera à la médecine, dont le discours, envahit de plus en plus, jour après jour, l'espace vital du sujet. Un signifiant en particulier, « l'harmonie », nous apparaîtra comme sous-tendant les signifiants maîtres qui parcourent notre lien social. Cette harmonie, en tant qu'elle est une version de l'amour, nous amènera à poser une nouvelle hypothèse concernant la médecine.

Dans ce qui apparaîtra peut-être dans un premier temps comme un coq à l'âne, nous évoquerons la question des virtualités du miroir et du numérique. Par là même viendra se tisser, la nécessité d'opérer une différenciation nette entre l'imaginaire et l'image. C'est à travers cela que nous pourrons associer cette remarque, d'un monde qui passe peu à peu de la prescription imaginaire, passant par la mise en jeu du fantasme, au développement d'une imagerie, venant engluier ce même fantasme. Ainsi, ce passage d'imaginaire à image, de virtualité du miroir à virtualité numérique, nous amènera à conclure dans cette deuxième sous-partie, sur comment la faillite du symbolique et de l'imaginaire vont de pair, et en quoi

la thématique de la mort, en particulier au travers du traitement moderne du cadavre, peut éclairer les choses d'une manière un peu nouvelle.

Face à l'ensemble des constats posés, et après être venu interroger certaines manifestations dans le lien social postmoderne, sur les bases d'une clinique orientée par la psychanalyse, nous retournerons à ce qui soutient cette même clinique, et en particulier aux trois aspects qui interrogent particulièrement le clinicien que je suis : tout d'abord le désir de l'analyste et les liens qui s'y entretiennent avec la thématique de la mort. Si mon hypothèse est que l'objet *a* est la mort, et que l'analyste incarne cet objet pour l'analysant, la question ne peut être évitée. Viendra à la suite la question de l'angoisse en tant que son absence dans le déroulement de cette thèse, semble en quelque sorte en démontrer la présence dans ce travail, et ce en particulier dans la clinique rapportée. Je m'interrogerai donc sur la fonction de l'angoisse dans la rencontre clinique, et son « maniement » eu égard aux spécificités dégagées de cette même clinique.

Enfin, je reviendrai à la source de la démarche analytique, c'est-à-dire au transfert, en proposant l'idée que les sujets embarqués dans les modalités de jouissance de cette supposée nouvelle économie psychique, ont opéré un passage d'un supposé savoir à l'analyste à une supposée technique. Puis viendra le temps de conclure cette démarche de recherche, en reprenant l'articulation générale de ce travail par la reprise des hypothèses qui auront pu émerger, avant de conclure sur de nouveaux questionnements.

**Mise en place d'une
question...**

1) Quel est le registre de la mort ?

a) De la mort biologique aux phénomènes psychiques liés à l'approche de la mort réelle : la vie est-elle une expérience de la mort ?

« La vie a-t-on dit, c'est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort »⁵. Ainsi mort et vie ne sauraient se concevoir que dans un rapport de l'une à l'autre. Il existe une féconde aporie à tenter de trouver une « limite » entre elles. De fait, déterminer l'état de mort pour le médecin, comme pour le profane, n'est pas chose aisée. Au fond cette limite n'est que le reflet de la capacité du médecin à ramener un sujet à la vie, ou encore de l'Homme à la fantasmer soit comme fin absolue, soit comme point de rencontre d'un au-delà. En d'autres termes il y a là une limite qui se voit sans cesse remaniée. De l'arrêt respiratoire jusqu'à la mort cérébrale, en passant par l'arrêt cardiaque, seul le fait de la décomposition semble faire preuve que la mort réelle est advenue. Mais dès lors elle est déjà passée. Il en résulte la dimension évanescence de ce passage de vie à trépas. Au niveau cellulaire, on sait que la décomposition du corps n'est pas uniforme : ainsi, par exemple, les glandes surrénales se décomposent à une grande vitesse, là où les cheveux et les ongles continuent à pousser. Par là même la mort cellulaire est à différencier de la mort biologique. Celle-ci se redéfinit donc relativement à la première, non comme la mort de toute partie du corps, mais comme la rupture d'une unité.

Au-delà du moment de la mort (mais peut-on vraiment parler d'un moment ?), apparaît la différenciation entre le minéral et le vivant en tant qu'état. La mort est dès lors ce qui « fait chuter le système vital dans le système physique »⁶. À l'inverse, on notera que ce qui fait passer du minéral au vivant, bien que les conditions chimiques en soient partiellement connues, sont tout aussi indélimitables. La mort ne peut donc être expérimentée en tant que vécu, si on la cantonne à un moment ou à un état. Cependant, il est possible de partir des expériences particulières que provoque son imminence. Les NDE (Near Death Experiences ou Expériences de Mort Imminente), sont des phénomènes qui ne peuvent se passer d'attiser la curiosité, en ceci qu'elles révèlent des dimensions universelles. Bien des interprétations en furent faites, en tout temps. La description la plus ancienne remonte à 4700 ans avant notre

⁵ L.V. Thomas, [1975], « Anthropologie de la mort », Payot, Paris, Juillet 2010, page 15.

⁶ S. Lupasco, « Du rêve, de la mathématique et de la mort », Ch. Bourgois, Paris, 1971, page 166.

ère, et est le fait de peuplades de Mésopotamie, sous forme de gravures sur argile. Depuis cette période, on retrouve de multiples descriptions similaires.

Le « succès » des NDE est cependant assez récent, et se confond avec l'édition d'un ouvrage du Docteur Moody, Psychiatre et Philosophe. Son titre évocateur, « La vie après la vie »⁷, souligne l'interprétation qui en est souvent faite. Ainsi j'ai rencontré certaines difficultés à trouver des ouvrages non-ésotériques sur le sujet. Cette idée de « la vie après la vie », ce titre, qui résonne d'emblée comme une interprétation, souligne bien en quoi réside le succès des livres traitant de ces expériences étranges. La peur de la mort, trouve en ce thème, une certaine forme de soulagement. Cette lecture vient trancher avec le point de vue « neurophysiologique », où cette expérience est reliée à la libération de messagers chimiques particuliers. Hypothèse au demeurant intéressante, du fait que certains des phénomènes qui sont décrits, sont tout à fait reproductibles artificiellement avec la prise de certains stupéfiants. L'ouvrage du Docteur Moody se caractérise par un travail de repérage et de collecte de témoignages extrêmement consciencieux. C'est grâce à ce même travail de repérage, qu'il a pu établir un modèle standard des NDE, au travers duquel on peut retrouver les constantes suivantes :

- Perte de conscience et perception de sa propre mort.
- Disparition de la douleur et sensation de paix.
- Eléments sonores (bourdonnements, carillonnements, sifflements...).
- Dé-corporation ou phénomène auto-scopique.
- Parcours dans un lieu sombre.
- Rencontre avec des guides ou des défunts.
- Perception d'une « lumière ».
- « Fusion » dans la « lumière », notion « d'amour inconditionnel ».
- Défilement de la vie, avec « évaluation » des actions, idée de ce qui a été fait de « bien » ou de « mal ».
- « Retour » dans le corps.
- Changements dans la personnalité, les valeurs et les croyances.

⁷ R. Moody, « La vie après la vie », Robert Laffont, Paris, 1977.

La dé-corporation est un phénomène qui peut s'obtenir artificiellement avec la prise de certaines substances toxiques telles que la mescaline ou le LSD. On peut donc l'attribuer à certains messagers chimiques. De la même manière on peut expliquer la disparition de la douleur et la sensation de bien-être par la libération d'endomorphines. Ce qui suit est tout à fait rapprochable d'un rêve, bien qu'on puisse s'étonner de la dimension universelle que ce même rêve recouvre. Mais je souhaite insister sur l'aspect qui me semble le plus intéressant au regard de l'hypothèse de ce travail, à savoir les effets qui succèdent à ces expériences de morts imminentes. Il apparaît que « Les témoins sont unanimes à affirmer que la vie a un sens et qu'elle mérite d'être vécue »⁸. Tout aussi étonnant, il semblerait que les tendances suicidaires d'un certain nombre de sujets ayant vécu cette expérience à la suite d'un passage à l'acte disparaissent. Il est décrit parallèlement que les personnes développeraient toujours par la suite une forme de spiritualité, religieuse ou non, et abandonneraient toute forme de matérialisme. Enfin, la crainte de la mort disparaîtrait chez ces sujets. Bien qu'il faille rester prudent quant à ces affirmations, que je n'ai pu vérifier dans ma propre expérience clinique, je ne peux, par là-même, pas non plus les infirmer. Dans l'optique où on y porterait foi, se dégage le sentiment que cette plongée dans les ténèbres de quelques secondes, amènerait des effets que plusieurs années de psychanalyses ne parviennent pas toujours à apporter. Le sens trouvé dans la vie, est le signe d'un mouvement fantasmatique, symbolique, qui se voit relancé, par le biais de la NDE. C'est comme si celle-ci venait faire en quelque sorte interprétation. Ainsi la mort pourrait-être un excellent analyste. Mais plus généralement il semble important de souligner que la confrontation des individus à un risque de mort puisse amener, dans certains cas, des effets relativement similaires, excepté si la dimension traumatique de la mauvaise rencontre, vient à embarquer le sujet dans l'horreur de la compulsion de répétition. Qu'est ce qui peut expliquer qu'un sujet bascule d'un côté ou de l'autre ?

Sans doute, comme pour tout vécu qui génère une souffrance, il y a une chance à saisir du côté d'une mise en récit et d'une symbolisation, alors que le sujet reste sous l'emprise d'un bout de réel dans le cas contraire.

Michel de M'Uzan, nous permet d'entrevoir une articulation théorico-clinique des phénomènes psychiques pouvant s'observer à l'approche de la mort. Il y a quelque chose de très difficile, voire d'abominable, dans l'abord de cette période de l'existence. Pour autant,

⁸ L. Benhedi et J. Morisson, « Les NDE, Expérience de Mort Imminente », Dervy, Roubaix, Mai 2008, page 105.

c'est bien dans les confins de ce que l'expérience humaine recèle d'horreur, que semble en éclater sa vérité, voir sa beauté. Il y a un hiatus dans la prise en charge de la fin de vie, à savoir cette finitude qui s'imposera de toute façon dans le suivi, à plus ou moins long terme. « L'analyste, tout comme le philosophe, devrait donc simplement baisser les bras »⁹. Le plus difficile reste la question de l'agonie, dont il s'agit de souligner la proximité étymologique avec l'angoisse. Dans ces cas l'euthanasie¹⁰ vient à se donner comme solution immédiate, et allant de soi : un être humain souffre trop, il paraît naturel de lui donner la possibilité de mourir. Enfin, pas si naturel, puisque la question se pose encore à ce jour, de soutenir ou non son exercice. Pour autant, on sait, comme le démontrent de récentes affaires, que probablement sa pratique pourrait-être plus répandue qu'on ne pourrait le croire. L'analyste étant celui qui ne répond pas à la demande du sujet, il est légitime qu'il s'interroge sur cette même demande en tant qu'un certain ordre de ce qu'y s'y exprime pourrait lui échapper. « Ainsi [lorsque le sujet] réclame que l'on hâte sa fin, il trouve dans le même temps le moyen d'exprimer en sourdine une tout autre demande, qu'il faut savoir déchiffrer »¹¹. Par là même « le travail du trépas », entendons l'ultime réaménagement psychique auquel conduit l'imminence de la mort, est une expérience qui peut être dans certains cas, entendue comme entravée par l'euthanasie. La question qui se pose donc est la suivante : un sujet qui demande à abrégé ses souffrances, ne demanderait-il pas en fait autre chose, qui le concernerait en tant que parl-être ?

Pour Michel de M'Uzan, le sujet s'engagerait à cette occasion dans « une ultime expérience relationnelle. Alors que les liens qui l'attachent aux autres sont sur le point de se défaire absolument, il est paradoxalement soulevé par un mouvement puissant, à certain égard passionnel »¹². Plusieurs exemples assez troublants en sont donnés, mais l'hypothèse veut que cette recherche ultime de relation à un autre, ait en quelque sorte un caractère fréquent, voire universel. Le clinicien qui s'engage dans ce type d'accompagnement, devrait donc pouvoir permettre au sujet en fin de vie un soutien comparable pour l'auteur, à la fonction qu'occupe la mère auprès de l'enfant : « assumer certaines fonctions du moi [...], à la manière d'une mère qui joue le rôle de moi [...] l'entraînant fantasmatiquement dans la mort »¹³. Les mouvements que provoque cette imminence de mort chez les sujets, la dimension d'étrangeté

⁹ M. De M'Uzan, « Le travail du Trépas », in « De l'art à la mort : itinéraire psychanalytique », Gallimard, Paris, 1976, page 183.

¹⁰ Cette question fait l'objet d'une réflexion dans la troisième partie de ce travail.

¹¹ Op.cit. page 185.

¹² Ibid.

¹³ Op.cit. page 188.

qu'elle revêt, se donnerait à entendre du côté de l'inquiétante étrangeté Freudienne : « le comportement de certains patients [...] un surprenant élan pulsionnel, une avidité régressive, positivement *unheimlich*, qui ferait presque parler d'un embrasement du désir »¹⁴. Ces phénomènes d'expansion libidinale et d'appétence relationnelle, seraient donc les données fondamentales à retenir du travail psychique de la fin de vie. La dimension maternelle de l'accompagnement, doit aussi nous interroger sur le surgissement de ce même registre.

Au regard de cette clinique, et si l'on veut bien y porter crédit, on ne pourra pas dire que la mort n'a pas un effet dans la vie, puisque les mourants ne sont pas morts, mais sont bien au contact d'une question sur la mort, qui génère des réaménagements psychiques importants. On peut donc s'interroger sur les effets de cette question que vient à poser la mort dans la vie, en tant qu'on y consente ou qu'on s'y refuse. Un rapprochement très intéressant se fait également avec la question du rêve, sorte d'intuition pointée par un exemple clinique, « rapprochement qui n'est nullement arbitraire »¹⁵. On ne peut évidemment pas traiter de la question du rêve sans évoquer « l'Interprétation des rêves » chez Freud, pour qui le rêve se donne à entendre comme visée du désir. Foucault va encore plus loin dans ce lien entre rêve et mort, puisqu'il affirme qu'« au plus profond de son rêve, ce que l'homme rencontre, c'est sa mort »¹⁶, ou encore que « la mort est le sens absolu du rêve »¹⁷. De fait, l'endormissement lui-même, génère parfois des questions autour de l'angoisse de mort. Si l'on porte conjointement valeur aux idées de Freud et de Foucault, on peut supposer que tout désir se rapporte à un désir de mort. Pour autant, il est peut-être un peu tôt pour soutenir cette hypothèse, c'est-à-dire qu'il nous faudra en retrouver les traces dans la suite de ce travail. La question du deuil, ou comme je préfère la qualifier, celle du renoncement, est entendue par Michel De M'Uzan, comme un piège quant à la compréhension de ce qui se joue, dans ce lien transférentiel au mourant. L'idée proposée par les auteurs qui défendent cette thèse du travail du trépas comme deuil de soi, s'oriente vers la conception d'un travail de deuil sur les objets investis pour pouvoir aborder la mort. La question du deuil ne doit donc pas clore une autre question soulevée par l'imminence de la mort, en particulier autour de la dimension du savoir. En d'autres termes, qu'en est-il du savoir sur la mort à venir ?

Ainsi l'origine du travail de trépas est difficile à circonscrire. Cependant le point de vue suivant est intéressant : « pour la patiente de Janice Norton comme pour la jeune femme dont

¹⁴ Op.cit. page 189.

¹⁵ Op.cit. page 191.

¹⁶ M. Foucault, [1954], « Introduction », in « Dits et écrits I », Gallimard, Paris, Août 2001, page 122.

¹⁷ Op.cit. page 128.

j'ai rapporté le cas, il avait certainement débuté plusieurs mois avant la mort, en partie peut être parce qu'elles avaient été complètement informées de leur état, ce qui, dans ma perspective, crée d'ailleurs la situation la plus favorable »¹⁸. Pour autant, ne pourrait-il pas exister un savoir insu qui précéderait la prise de conscience, en quelque sorte suffisant pour une mise au travail de cette question ?

Dès lors on peut également se demander si le corps ne porte pas déjà en lui avant toute affection gravissime, trace de cette mort à venir. Le travail du trépas a-t-il donc besoin du surgissement d'une affection du soma pour débiter ?

Nous pourrions bâtir ce rapport à la mort comme celui du rapport sexuel. C'est-à-dire qu'il n'y ait pas de rapport sexuel ne signifie pas qu'il n'y a pas de rapport au sexuel. De la même manière, qu'il n'y ait pas de rapport sexuel, ne signifie pas qu'il n'y a pas d'objet sexuel. Ainsi si la mort est à entendre comme un objet, et nous pouvons nous appuyer sur l'idée qu'« **il est certain qu'un objet peut commencer d'exercer son influence dans les relations du sujet bien avant d'avoir été perçu comme objet. L'objet est réel, la relation directe.** »¹⁹

b) Mort dans le social et mort sociale : que faire du cadavre ?

« Il y a des civilisations de la mort [...] tendues vers la mort et surtout vers l'au-delà de la mort, des civilisations où les morts commandent, où l'idée de la mort domine, où la vie est sans cesse orientée vers la mort qui lui confère son sens [...] il existe, inversement, des civilisations de ce monde qui redoutent la mort et s'efforcent de la cacher afin qu'on y pense le moins possible »²⁰. Ainsi qu'elle qu'en soit la teinte, il existe toujours un mouvement d'organisation du social autour de la mort, que ce soit pour l'y intégrer ou l'en écarter. On a pu voir récemment dans notre pays, le tragique exemple de ce que l'on nomma « la canicule », soit l'illustration de ce que le grand-âge, peut-être en ce qu'il convoque la mort, fut frappé par l'exclusion. Ainsi, l'idée de « mort sociale », peut se donner à entendre en tant que rejet du groupe, du *socius*, pouvant conduire à une précipitation de la mort réelle. Cette mort sociale est aussi celle du bannissement, qui peut s'opérer lors du vivant, en cas d'une transgression touchant au fondement de ce qui fait tenir le groupe (exclusion d'un parti

¹⁸ M. De M'Uzan, « Le travail du Trépas », in « De l'art à la mort : itinéraire psychanalytique », Gallimard, Paris, 1976, page 192.

¹⁹ J. Lacan, [1956-1957], « La relation d'objet », Seuil, Paris, Mars 1994, page 66.

²⁰ J. Folliet, « Phénomène du deuil », in « La mort et l'homme du XXème siècle », Spes, Florence, 1965, page 172.

politique, d'une communauté, d'une société...), ou encore *post-mortem* : dans certains pays il arrive qu'on « enterre clandestinement le sujet atteint de mauvaise mort : lépreux, sorcier, femmes morte en couches, initié décédé dans la forêt sacrée »²¹...

Cependant, qu'il s'agisse d'une mise à l'écart ou d'un bannissement, dans les deux cas, c'est bien d'une forme de rejet, d'une mise au dehors, dont il s'agit. Le phénomène d'exclusion de la mort que je crois devoir constater, pourrait-il constituer la métaphore d'un social qui dans la mise en place d'un dedans et d'un dehors, fonctionnerait tel un corps qui éliminerait ou intégrerait à la manière du corps biologique, ce qui lui est impur ou étranger, comme si ce qui était mis à l'écart menaçait sa propre survie ? Cela nous engagerait-il à étudier la fonction de ce qui vient en fonction de reste d'une structure sociale ?

Quoi qu'il en soit la chute progressive de grandes civilisations (romaine, grecque, égyptienne), la disparition de certains faits sociaux, de certaines institutions, semblent se produire à l'image des unités qui les constituent, c'est à dire les Hommes. « Civilisations, nous savons à présent que vous êtes mortelles »²². Mais ces morts civilisationnelles portent aussi leurs échos chez le sujet. « Ce que la culture nous véhicule comme étant le monde est un empilement, un magasin d'épaves de mondes qui se sont succédés, et qui, pour être incompatibles, n'en font pas moins excessivement bon ménage à l'intérieur de tout un chacun ».²³

La mort dans le social, c'est-à-dire le surgissement de la mort réelle de l'individu dans le social, peut aussi apparaître comme un point d'appui, dans ce qui vient organiser la logique sociale. La question du cadavre est toujours au centre de développements rituels. Rien ne semble-t-il n'est plus objet de sacré, ou de « ça-crée ». Les pratiques qui l'entourent sont d'une richesse extraordinaire, tant dans leur charge symbolique, fantasmatique, qu'affective. De plus, elles s'orientent toujours vers une disparition, un effacement, plus ou moins rapide du corps, ou à l'inverse, comme nous le montre la momification chez les Egyptiens, comme devant être l'objet d'une préservation. Ces tentatives en apparence opposées, peuvent pour autant être lues comme un refus du spectacle de la décomposition. On pourrait en effet se dire que lorsqu'un Homme trépassé en un endroit, que son corps chute, la nature se chargerait très bien du traitement de ce « déchet ». Mais il y a là pour l'Homme un point d'insupportable, du trauma, une impossibilité de voir les effets de la décomposition, de sentir l'odeur de la mort.

²¹ L.V. Thomas, [1975], « Anthropologie de la mort », Payot, Paris, Juillet 2010, page 48.

²² P. Valéry, « Regards sur le monde actuel », Stock, Paris, 1931, page 52.

²³ J. Lacan, [1962-1963], « L'angoisse », Seuil, Paris, Mai 2004, page 45.

Ainsi, « il semble que l'horreur inspirée par le cadavre soit un fait universel »²⁴. Il est d'ailleurs important de rappeler que la pratique de l'enfouissement chez les Néandertaliens ainsi que chez leurs ancêtres *homo heidelbergensis*, 400 000 ans avant notre ère, est fortement supposée. Le développement des rites funéraires à la même époque, pourrait être une des bases de ce qui fit le lit de ce phénomène purement humain qu'est la culture. La conscience de la mort ne peut se réaliser sans un lien au cadavre. Le corps apparaît dès lors comme ce reste, marque d'une absence, qui n'est pas sans évoquer le caractère du signifiant marquant lui-même une absence. « Sans doute le cadavre est-il bien un signifiant »²⁵. C'est là que surgit l'un des nombreux paradoxes de la mort. « Alors qu'elle incarne le principe de réalité dans sa cruauté absolue, elle ne peut être signifiée que fantasmatiquement. Le cadavre, en effet si difficile à nommer (le corps, la dépouille, les restes...), n'est plus qu'un signifiant vide, terriblement fonctionnant, sans sujet phénoménal »²⁶. Remontons un peu le fil : « on a retrouvé un corps » dit-on. Le cadavre c'est le corps pur objet, nommé corps parce qu'il s'est absenté en tant que vivant, c'est-à-dire comme corps de langage.

Parce qu'il devient entendu comme périssable, le corps se voit conférer un caractère précieux par le sujet. « Il adore son corps. Il l'adore parce qu'il croit qu'il l'a. En réalité il ne l'a pas. Mais son corps est sa seule consistance »²⁷. L'unité du corps, est-elle aussi liée à la dimension d'unité du signifiant, puisque la perception de l'image dans le miroir comme une, nécessite un ancrage dans le symbolique ?

Cependant, le réel du corps n'est pas là et c'est peut-être cela que nous rappelle le morcellement dans la psychose, ce réel du corps qui subsiste pour tout sujet (psychotique ou non) et que l'on peut résumer ainsi : « son corps fout le camp à tout instant. C'est déjà assez miraculeux qu'il subsiste durant un temps »²⁸. Ainsi entendu, ce corps est donc bien fragilisé. Ainsi la démarche analytique ayant pour effet une certaine déconstruction de l'imaginaire, pourrait-elle être par là même, un travail qui mène à une certaine déconstruction du corps, voire de destruction, de « décomposition » du corps au plan imaginaire ?

²⁴ L.V. Thomas, [1975], « Anthropologie de la mort », Payot, Paris, Juillet 2010, page 250.

²⁵ J. Lacan, [1960], « Subversion du sujet et dialectique du désir », in « Ecrits II », Points, Paris, Octobre 1999, page 299.

²⁶ J.Y Hameline, « Quelques incidences psychologiques de la scène rituelle des funérailles », La Maison Dieu 101, Paris, 1970, page 90.

²⁷ J. Lacan, [1975-1976], « Le sinthome », Leçon du 13 janvier 1976, version informatique Association Freudienne Internationale, 2002, page 53.

²⁸ Ibid.

Avec cet effacement des limites du corps qui semble devoir s'imposer, le « je pense » devient « je panse ». C'est ainsi que l'Homme tout « près du cadavre de la personne aimée [...] imagina les esprits, et sa conscience de culpabilité relative à la satisfaction qui s'était mêlée au deuil, fit que ces esprits, une fois créés, devinrent de mauvais démons devant lesquels on ne pouvait que s'angoisser. Les modifications dues à la mort l'amènèrent à décomposer l'individu en un corps et une âme »²⁹. **Peut-on entendre la mort comme origine de l'introduction de l'Autre ?**

L'habillement de l'Autre par les esprits, les démons, pourrait-il constituer la touche imaginaire de la mise en circulation d'une parole entre le sujet et ce lieu de l'Autre ?

L'idée de « ne plus pouvoir reconnaître, le mot *anerkennen* en allemand, dont Freud se sert pour dire « reconnaissance de l'inconscient », est le mot utilisé pour la reconnaissance d'un corps à la morgue ».³⁰ Dans les hôpitaux cette morgue « est toujours à l'écart et on y parvient par un chemin détourné »³¹. La métaphore est intéressante. Il est en effet difficile de trouver une place pour le cadavre. Ce qui s'y rencontre d'absence dans la présence ramène à un impossible, une « présence » de dissemblable dans le semblable, convoquant inexorablement une « inquiétante étrangeté »³². « Avec la mort le cadavre n'est jamais à sa place. Pas moyen de mettre un cadavre à sa place [...] On ne sait jamais où il est, parce que, même s'il est localisé, il n'est pas dans un ici, et pourtant on sait qu'il n'est pas ailleurs »³³. L'enfant est un témoin particulier de cette aporie que recèle le cadavre, et la différence de son attitude avec celle de l'adulte, invite à mesurer le parcours d'un chemin. On peut le constater en particulier quand l'enfant vient à s'interroger face au cadavre d'un animal. « L'absence de mouvement, de réponse du cadavre est d'abord ce qui surprend l'enfant, étonné de ne pas parvenir à le réveiller. Que l'animal mort soit manifestement blessé ou mutilé est effectivement contradictoire avec son apparente absence de souffrance et ce sommeil résistant. [...] [L'enfant] n'a pas de mot tant que l'adulte, généralement laconique dans ce cas, n'a pas prononcé le verdict « il est mort », souvent accompagné du verdict « n'y touche pas ». [...] adulte qui ne semble pas s'en émouvoir autrement que d'une vague de dégoût [...] »³⁴. L'expérience de l'enfant est donc une authentique expérience d'étrangeté, quand celle de

²⁹ S. Freud, [1912-1913], « Totem et tabou », Points Essais, Paris, Janvier 2010.

³⁰ P. Férida, [2002], « Humain/déshumain », PUF, Paris, Janvier 2007, page 35.

³¹ L.V. Thomas, [1975], « Anthropologie de la mort », Payot, Paris, Juillet 2010, page 280.

³² Pour reprendre l'expression utilisée par Freud.

³³ Op.cit. page 103.

³⁴ S. de Mijolla-Mellor, « La mort donnée », PUF, Paris, Mai 2011, page 119.

l'adulte tend à se refermer par une réaction narcissique. Le passage de l'étrangeté au questionnement se fait par la nomination de l'adulte, que le petit animal est mort. N'y aurait-il pas dans cette expérience quelque chose de fondateur pour le sujet ?

Une autre étape du développement peut être interrogée, en particulier autour de la cruauté dont les enfants peuvent faire l'expérience avec de petits animaux. On sait bien, que le choix de l'animal en lui-même révèle le caractère « normal ou pathologique » de ces agissements. On peut par exemple imaginer que ce n'est pas la même chose si l'enfant s'en prend à un insecte ou à un mammifère. Mais sans partir dans de telles généralisations, il semble donc un fait universel que l'enfant puisse jouer à mutiler des insectes par exemple. La jubilation qu'il peut y trouver est sans doute en lien de ce que la rencontre du cadavre a laissé une béance ouverte. Le fait que l'enfant finisse par arrêter ces jeux, montre la mise en place d'une forme d'empathie à l'égard du petit animal. Ainsi pourrions-nous entendre trois étapes : la mauvaise rencontre du cadavre, la production de cadavre et le jeu avec l'objet cadavre, puis l'identification au cadavre dont découle probablement le dégoût de l'adulte. Ainsi, le cadavre n'est pas un objet comme les autres, puisqu'il convoque une présence dans le corps qui est autre que le corps lui-même.

Après nous être penché sur la vérité de l'enfant, peut-être pourrions-nous intéresser à celle du poète, et en particulier à ce poème de Baudelaire :

« Rappelez-vous l'objet que nous vîmes, mon âme,
Ce beau matin d'été si doux :
Au détour d'un sentier une charogne infâme
Sur un lit semé de cailloux,

Les jambes en l'air, comme une femme lubrique,
Brûlante et suant les poisons,
Ouvrait d'une façon nonchalante et cynique
Son ventre plein d'exhalaisons.

Le soleil rayonnait sur cette pourriture,
Comme afin de la cuire à point,
Et de rendre au centuple à la grande nature
Tout ce qu'ensemble elle avait joint ;

Et le ciel regardait la carcasse superbe
Comme une fleur s'épanouir.
La puanteur était si forte, que sur l'herbe
Vous crûtes vous évanouir.

Les mouches bourdonnaient sur ce ventre putride,
D'où sortaient de noirs bataillons
De larves, qui coulaient comme un épais liquide
Le long de ces vivants haillons.

Tout cela descendait, montait comme une vague,
 Ou s'élançait en pétillant ;
 On eût dit que le corps, enflé d'un souffle vague,
 Vivait en se multipliant.

Et ce monde rendait une étrange musique,
 Comme l'eau courante et le vent,
 Ou le grain qu'un vanneur d'un mouvement rythmique
 Agite et tourne dans son van.

Les formes s'effaçaient et n'étaient plus qu'un rêve,
 Une ébauche lente à venir,
 Sur la toile oubliée, et que l'artiste achève
 Seulement par le souvenir.

Derrière les rochers une chienne inquiète
 Nous regardait d'un œil fâché,
 Épiant le moment de reprendre au squelette
 Le morceau qu'elle avait lâché.

Et pourtant vous serez semblable à cette ordure,
 A cette horrible infection,
 Étoile de mes yeux, soleil de ma nature,
 Vous, mon ange et ma passion !

Oui ! telle vous serez, ô reine des grâces,
 Après les derniers sacrements,
 Quand vous irez, sous l'herbe et les floraisons grasses.
 Moisir parmi les ossements.

Alors, ô ma beauté ! dites à la vermine
 Qui vous mangera de baisers,
 Que j'ai gardé la forme et l'essence divine
 De mes amours décomposés ! »³⁵

Dès l'entrée dans l'expression poétique, le cadavre dont il est question, est nommé sous le terme d'« objet ». Bien que la charogne soit « infâme », la suite du poème va faire prendre une forme quasi esthétique qui vient s'associer à l'horreur. La « grande nature » présente la figure d'un Autre qui joint et disjoints le corps pour en tirer un bénéfice, « au centuple », jouissance tirée de la destruction. Si la question de l'Autre avait pu se connecter à la question du cadavre, cet élément rappelle également à la jouissance Autre, et m'interroge en conséquence sur un lien possible avec cette jouissance que l'Homme peut trouver à tuer. Est-ce que tuer a ceci de jubilatoire qu'on se met en place d'Autre « absolu » ? L'assemblage du corps apparaît sous le jour d'un jouir de la destruction du corps. Dans la quatrième strophe, l'objet « charogne » vient frapper l'œil par la « superbe carcasse » et

³⁵ C. Baudelaire, [1861], « Les fleurs du mal », Gallimard, Paris, Mars 2007, page 63.

l'olfaction par la puanteur qui se dégage. Le foisonnement de vie autour de ce corps détruit nous ramène à **cette chose de mort/vie**, qui, plus que jamais, semble intriquée dans ce processus de décomposition. Ainsi l'idée de « l'étrange » surgit au point où la confusion gagne dans ces mélanges de sens et d'oppositions, comme pour nous rappeler à l'inquiétante étrangeté Freudienne, là où humain et déshumain viennent cohabiter comme un seul terme. Autrement dit « quand Freud fait appel à l'âme de la mort dans la vie, il nous engage à voir humain et déshumain ensemble, puisque ce ne sont pas deux processus distincts, mais un seul et même processus »³⁶. La disparition des formes humaines, les laissent cependant persistantes du côté du rêve, quelque chose de l'image vient par là même vaciller, et il apparaît que la forme n'entourait que du vide. C'est alors qu'est introduit un tiers, « la chienne », regardant d'un œil malveillant celui qui l'a dérangée dans sa jouissance dévoratrice de ce cadavre. Baudelaire « se tourne » alors vers celle qu'il aime pour lui annoncer pareil destin, comme pour se rappeler que son tout, son « ange », sa « passion », n'est rien, rien que du vide. Mais comme un triomphe sur la vermine lui reste la forme, de « ses amours décomposés ». Ce poème intrique bien les thématiques que j'ai tentées d'aborder. La forme, voire la « gestalt », semble y apparaître comme un leurre poser sur ce corps qui a vécu, comme si il avait toujours été déchet.

c) **Les guerres et génocides : quelle est la visée des entreprises de mort ?**

La question de la guerre semble devoir inexorablement traverser toute l'histoire humaine. « Force est donc d'affirmer que la guerre est une institution sociale »³⁷. Elle s'articule en particulier autour des deux dimensions dans lesquelles l'Homme se distingue de l'animal. La guerre se fait entre des peuples qui n'ont pas la même *langue*³⁸, par le moyen des *armes*. Le nombre des victimes, « progresse avec le progrès ». Ainsi, lors du XXème siècle près de 10% des décès font suite à la guerre, alors qu'ils n'étaient que 1.5% au siècle précédent³⁹. Cette croissance est d'ailleurs ininterrompue depuis presque mille ans. Autre fait, elle est universellement partagée, et beaucoup de similarités en découlent. Parmi les redondances que l'on retrouve, on peut en particulier s'étonner que « cette institutionnalisation de la mort s'accompagne d'un système de valeurs particulièrement prégnantes : honneur, gloire,

³⁶ P. Fédida, [2001-2002], « Humain/déshumain », PUF, Paris, Janvier 2007, page 51.

³⁷ Ibid.

³⁸ J'entends par là la langue dans le sens du discours, et non pas dans celui d'un dialecte ou d'une langue nationale, bien que si telle avait été l'affirmation, elle serait très souvent vérifiable...

³⁹ L.V. Thomas, [1975], « Anthropologie de la mort », Payot, Paris, Juillet 2010, page 107.

sacrifice, amour de la patrie, grandeur humaine... »⁴⁰. Ainsi, bien que ce soit la plus grande des barbaries qui puisse s'exercer au premier plan, elle l'est toujours sous couvert des plus hautes aspirations. E.A. Shils a proposé une série de traits communs⁴¹, en observant en particulier les dérives meurtrières du national-socialisme allemand et du communisme de l'ex-union soviétique. Il en ressort les éléments suivants :

- Hostilité envers presque tous les autres groupes.
- Exigence de soumission à son groupe.
- Classement des personnes ou des groupes dans une logique de tout ou rien.
- Représentation du monde en tant que scène d'un conflit permanent.
- Mépris pour les sentiments de tendresse ou d'empathie.
- Besoin de contrôle total répondant à une menace vécue comme permanente.
- **Croyance en la possibilité d'une société idéale, sans conflit.**

De ces différents aspects découle bien la prégnance des dimensions d'idéalisme, de barbarie, mais aussi d'un savoir totalitaire, qui ainsi regroupés, semble parfaitement illustrer ce qui fait le lit de la folie meurtrière humaine. Ainsi le parfum de la mort semble propice à produire de l'idéologie.

Dans le texte « Actuelles sur la guerre et la mort »⁴², Freud traite pour la première fois de cette question alors que le conflit de la première guerre mondiale fait rage. Ce texte scindé en deux parties s'ouvre sur un constat glaçant. De fait, malgré les avancées humaines en matière culturelle, qui auraient pu laisser augurer d'un avenir meilleur pour l'humanité, la pulsion de destruction semble toujours faire son retour, comme *Automaton* de l'histoire collective. S'impose donc la désillusion quant à la capacité de liaison de la culture, parallèlement au fait que la guerre vienne modifier radicalement le rapport des hommes à la mort, **comme si le retour de ce réel se faisait l'écho de la propension naturelle humaine à la dénier**. Cette question est là aussi mise en tension avec la dimension des idéaux, qui prise dans la dialectique du bon et du mauvais, du bien et du mal, n'apparaît plus que comme le travestissement d'une réalité humaine, dont l'appréhension ne peut clairement pas s'établir au

⁴⁰ Op.cit. page 108.

⁴¹ Op.cit. page 111.

⁴² S. Freud, [1915], « Actuelles sur la guerre et la mort », in « Essais de psychanalyse », Payot, Paris, Septembre 1990.

travers du spectre d'une éthique de la morale. Freud va pousser ce raisonnement jusqu'à réduire la conscience des éthiciens (en tout cas des éthiciens moralistes) à une simple tentative de tamponnage de l'angoisse sociale, tout comme au contrôle social du désir du sujet, en tant qu'il est facteur d'un désordre en contradiction avec l'ordre de la loi, mais qui paradoxalement vient à l'instituer, « le désir et la loi étant la même chose »⁴³.

Le titre initial de la seconde partie du texte, « Nous et la mort » se mue par la suite en « Notre relation à la mort ». Il peut apparaître intéressant de souligner ce mouvement où quelque chose de direct semble venir se médiatiser du « et » à la « relation ». Dans cette seconde partie, Freud part donc du constat suivant : « personne, au fond, ne croit à sa propre mort »⁴⁴. Cette citation se fait l'écho de cette proposition Freudienne, à savoir que l'inconscient ne porte pas trace de la mort. Cependant « La relation à la mort, ainsi déniée, exerce une forte influence sur nos vies »⁴⁵. Ainsi la guerre pourrait être entendue comme le symptôme d'un ajustement nécessaire, entre ce rapport à la mort qui fait défaut, et sa réalité, en ceci que la guerre forcerait le sujet à s'y réintroduire. Le texte s'achève sur la reprise du célèbre « *si vis pacem, para bellum* »⁴⁶ de Jules César, que Freud reprend à l'aune de son développement par : « *si vis vitam, para mortem*. Si tu veux supporter la vie, organise-toi pour la mort »⁴⁷.

Dans « Pourquoi la guerre ? »⁴⁸, le développement est articulé par une correspondance entre Einstein et Freud, le premier tentant de questionner le second sur d'éventuelles solutions, qui permettraient d'éviter à l'humanité l'épreuve de la guerre. Entre les lignes on peut encore percevoir l'idée d'une dimension structurante de la menace de mort dans la fondation même du social. Einstein propose que l'arme soit l'objet de développement de l'intelligence, puisque dès lors qu'elle fût inventée, la technique qu'elle imposa rendit la matière grise bien plus nécessaire à la survie et à la prise de pouvoir en société, que les simples masses et densités de la fibre musculaire. Ce point de vue peut paraître un peu simpliste dans la mesure où la dimension du « l'union fait la force » (comme les fils de la horde primitive dans le mythe que propose Freud), décale déjà la question de la force

⁴³ J. Lacan, [1962-1963], « L'angoisse », Seuil, Paris, Mai 2004, page 125.

⁴⁴ S. Freud, [1915], « Actuelles sur la guerre et la mort », in « Essais de psychanalyse », Payot, Paris, Septembre 1990, page 26.

⁴⁵ Op.cit. page 28.

⁴⁶ « Qui veut la paix prépare la guerre ».

⁴⁷ Op.cit. page 39.

⁴⁸ S. Freud, [1933], « Pourquoi la guerre ? », in « Résultats, idées, problèmes », PUF, Paris, Mars 1995.

physique pure. Ainsi la loi du plus fort, qui ne cessa jamais réellement, s'orienta vers la puissance de l'esprit. Pour autant la question d'Einstein dénote bien l'erreur traditionnelle adressée à la psychanalyse, quand on la place du côté d'un savoir constitué, ou encore d'une vérité. C'est d'ailleurs en substance ce que renvoie Freud à Einstein, avant d'interroger les séries logiques, entre force, alliance de force, prise ou don de pouvoir, dans la logique basique qui se déploie autour de la menace de mort, de violence, de l'Homme envers l'Homme. La conclusion reprend l'espoir déçu de Freud dans « Actuelles sur la guerre et la mort ». On entend également le lien intime entre pulsion de destruction et pulsion de mort.

Dans ces références, on voit comment la mort réelle peut se donner à entendre autrement qu'au travers de la mort en tant qu'elle frappe un individu à un instant t. La guerre, si l'on porte foi à l'hypothèse qu'elle est une institution sociale, nous renvoie au réel de la mort comme surgissant dans la vie du sujet qui s'en trouve tout à la fois le spectateur, et la cible potentielle. La question de la mort c'est aussi la question de la mort de l'autre en tant qu'elle ramène à sa propre mort le sujet, et à la menace de mort par l'autre (ou devrais-je dire par l'Autre ?). Mais cette logique de déplacement de la mort, où on l'entend presque comme un objet d'échange, prend cette teinte particulière dans la guerre, tout comme dans la tragédie, de venir se nouer tout spécialement autour de la dimension du symbolique. C'est-à-dire que c'est autour d'un acte de nomination, d'une coupure, que s'agence la position des belligérants. Cette dimension peut s'articuler dans la métaphore que peut constituer le territoire, qui vient à représenter une coupure, coupure à laquelle on doit dresser l'oreille du fait qu'elle est du registre symbolique. « En travaillant le sol, l'homme l'humanise, il y laisse sa marque qu'il entend transmettre à ses enfants. On est déjà entré dans l'affirmation d'une identité, et il suffit pour s'en convaincre de voir comment, en France par exemple, les noms des lieux, parfois des châteaux, sont aussi ceux des familles »⁴⁹. On entre par là même dans ce que la nomination, bien que détachée de toute loi autre que celle du signifiant, la fonde. On peut y associer en particulier le concept de *nomos*. « Le *nomos* au sens originel est précisément l'immédiate plénitude d'une force juridique qui ne passe pas par la médiation de la loi »⁵⁰. C'est « un événement historique constituant, un acte de légitimité grâce auquel seulement la légalité de la simple loi commence à faire sens »⁵¹. C'est donc l'acte de nommer qui induit la loi. Et c'est quand deux peuples ne peuvent faire tenir une loi commune, qu'ils sont ramenés à la racine de ce *nomos*, en tant que pour une terre n'est plus reconnu l'acte de nomination de la partie

⁴⁹ S. de Mijolla-Mellor, « La mort donnée », PUF, Paris, Mai 2011, page 222.

⁵⁰ C. Schmitt, « Le *nomos* de la terre », Paris, PUF, Paris, 2008, page 77.

⁵¹ Ibid.

adverse, que l'affrontement éclate. La guerre pourrait donc s'entendre comme le symptôme d'un déchirement de la fonction de la loi, ou encore de la fonction paternelle. Ce lien à la question du père s'entretient aussi de ce qu'il, au moins dans sa version symbolique, transmet son nom et nomme le sujet.

Nous en venons donc aux différentes interprétations possibles de la folie guerrière qui s'empare de l'Homme et qui le pousse à l'acte extrême de tuer ou encore d'exterminer. La puissance de la dimension idéaliste qui accompagne ces périodes, souligne en particulier que la question du narcissisme est mise en jeu, et *in fine* les imagos parentaux qui peuvent soutenir de tels déchaînements. Bien des hypothèses peuvent donc y trouver fondement, de « la quête de l'amour, de l'image paternelle et de son approbation par une conduite virile »⁵² au « modèle du matriarcat de la mère primitive toute-puissante entourée de ses fils qui vont mourir pour elle, mais non sans avoir commencé par éliminer tout ce qui pourrait la souiller »⁵³. Mais c'est ailleurs que je souhaite poser la question. La guerre et le génocide sont issus d'une même veine, en tant qu'ils sont des entreprises de mort, c'est-à-dire des institutions qui produisent de la mort. L'acte de l'institution est de nommer, de faire loi, et on peut également l'associer à une instance de refoulement. Or, si la guerre peut s'entendre comme une sorte de retour du refoulé de cette question de la mort, que vient à refouler l'institution de la guerre ou du génocide ?

Peut-être entrons-nous dans un au-delà du refoulement, puisque on pourrait tout aussi bien spécifier la guerre et le génocide, comme des tentatives non pas d'un refoulement, mais d'une réécriture, voir de l'effacement d'une trace. Autrement dit, quand un pays envahit un autre, on peut se demander si du point de vue symbolique cela ne revient pas à effacer un nom pour lui en supplanter un autre.

De même dans le génocide, l'extermination visée de tout un peuple, équivaut dans le symbolique à effacer le nom qui les rassemble (« Juifs », « Arméniens », « Hutu »...). Il s'agit donc d'une institution visant la destruction d'une autre institution, comme si sa survivance dépendait de cette même destruction totale. Ceci masque la recherche d'un nouvel ordre, voire d'un nouvel Homme. Mais si cet ordre se réduit *in fine* à l'ordre du langage, le peuple qui est pris pour cible dans le génocide, n'est que le tenant lieu d'un meurtre encore plus fondamental, un meurtre du symbolique, de la nomination. Pour le dire autrement c'est le

⁵² L. V. Thomas, [1975], « Anthropologie de la mort », Payot, Paris, Juillet 2010, page 115.

⁵³ S. de Mijolla-Mellor, « La mort donnée », PUF, Paris, Mai 2011, page 219.

meurtre de l'humain. Nous touchons là à l'impensable, car « dès lors que les morts sont innombrables, qu'ils ne peuvent plus être comptés et reconnus individuellement, il se produit dans l'humanité quelque chose d'aussi considérable qu'une transformation du langage »⁵⁴. Mais comme pour le sujet de cette thèse, « c'est là où achoppe la pensée qu'il faut persister dans la pensée »⁵⁵. Nous pourrions tout d'abord partir de ce paradoxe qu'il nous faut pointer, c'est que dans toutes les guerres et les génocides qui ont traversé l'histoire, il apparaît que « des Hommes mouraient partout mais [que] la figure de la mort avait disparu »⁵⁶. Ainsi les déportés de la shoah par exemple, se trouvaient en un lieu au-delà de la mort, où la déshumanisation porte au point où celle-ci n'existe plus. Ainsi les assassinats perpétrés vont donc plus loin que le meurtre des corps, comme en témoigne l'effacement de l'histoire, des preuves qui l'accompagnent, et qui constitue le trait caractéristique de cette opération. Un SS exprime : « peut-être y aura-t-il des soupçons, des discussions, des recherches faites par les historiens, mais il n'y aura pas de certitudes parce que nous détruirons les preuves en vous détruisant. Et même s'il devait subsister quelques preuves, et si quelques-uns d'entre vous devaient survivre, les gens diront que les faits que vous racontez sont trop monstrueux pour être crus »⁵⁷. Ces preuves ne sont pas que les témoignages, se sont aussi les corps, ou encore ce qu'il en est du traitement du corps dans l'expérience de la shoah. C'est dans le traitement du cadavre qu'apparaît « que les morts ne sont jamais assez disparus au regard de « la solution finale » »⁵⁸. Le cadavre est brûlé, et ce qui ne peut l'être est recyclé (cheveux, dents, affaires personnelles). La solution est finale de ce qu'elle ne laissera aucune trace, c'est-à-dire aucune sépulture, aucun lieu où le mort puisse continuer à se rappeler aux vivants. **On peut entendre cela comme un effacement de la mort elle-même, dont on doit prendre acte qu'elle est concomitante de l'effacement de l'humain.** « Cette violence absolue qui est faite à un homme, à l'humain [...], c'est aussi subtilement une violence qui est faite à la langue »⁵⁹.

L'horreur du génocide, amène à entendre que le meurtre peut se penser comme au-delà du meurtre réel du sujet. Le déporté ne meurt pas que de sa mort réelle, il meurt une seconde fois de ce qu'il ne laissera plus de trace. Il s'agit donc là d'une mort symbolique, qui succède

⁵⁴ P. Férida, [2001-2002], « Humain/déshumain », PUF, Paris, Janvier 2007, page 17.

⁵⁵ Op.cit. page 25.

⁵⁶ J. Améry, « Par delà le crime et le châtement », Actes sud, Arles, 1994, cité par P. Férida, Op.cit page 33.

⁵⁷ P. Levi, [1979], « Les naufragés et les rescapés : quarante ans après Auschwitz », Gallimard, Paris, 1989, page 11.

⁵⁸ P. Férida, [2001-2002], « Humain / déshumain », PUF, Paris, 2007, page 21.

⁵⁹ P. Levi, [1979], « Les naufragés et les rescapés : quarante ans après Auschwitz », Gallimard, Paris, 1989, page 11.

en quelque sorte à la mort réelle. Reste la question de l'effacement imaginaire, qui résulte de la douleur à tenter d'imaginer ce que pouvait-être la vie dans un camp d'extermination. C'est là un des outils du négationnisme, à savoir l'effroi d'imaginer ce que cela fût. Ainsi pouvons-nous entendre non pas les négationnistes, mais l'attitude de ceux qui ne purent y croire, ou encore de ceux qui ne peuvent l'imaginer. « Il ne s'agit pas de gens identifiés comme négationnistes, révisionnistes, mais d'intellectuels qui, parce qu'ils veulent insister sur quelque chose de l'ordre d'une esthétique de la représentation, diraient, aujourd'hui : Auschwitz est unimaginable »⁶⁰. Mais cette incapacité à imaginer, est-elle une incapacité réelle ou un refus de s'y confronter ? Où se situe le point d'horreur pour celui qui tente d'imaginer ce que furent les camps de la mort ?

« Il est généralement dans le fait d'être humain un élément lourd, écœurant, qu'il est nécessaire de surmonter, mais ce poids et cette répugnance n'ont jamais été aussi lourds que depuis Auschwitz. Comme vous et moi, les responsables d'Auschwitz avaient des narines, une bouche, une voix et une raison humaine, ils pouvaient s'unir, avoir des enfants. Comme les pyramides ou l'Acropole, Auschwitz est le fait, est le signe de l'Homme. L'image de l'Homme est inséparable désormais d'une chambre à gaz »⁶¹. Ce qu'il y a de plus unimaginable au fond, c'est que ce type qui abat froidement une mère devant son enfant, qui ordonne qu'on jette un nouveau-né vivant dans un four, qui ferme la porte sur des êtres nus et transis de froid pour les faire mourir dans une souffrance atroce, et bien peut-être que cela aurait pu être moi. Alors pourquoi dois-je me confronter à l'horreur de cette pensée, moi qui souffre dans le meurtre d'un enfant, le meurtre de mon enfant, dans celui d'une femme, celui de mon épouse ou de ma mère, si ce n'est pour accepter d'entendre que l'être que je suis, porte en lui les germes de cette monstruosité ?

Il faut « admettre que « je » suis écœurant, que « je » humain suis écœurant, que « je » porte cette répugnance. [...] Je n'avancerai pas si je dis : il y a là les nazis, là les juifs. C'est le problème : éviter de faire cette bipartition fallacieuse »⁶². L'Homme est en quelque sorte traumatisé par lui-même. Mais ce traumatisme ne réside peut-être pas que dans le fait du génocide lui-même. Il n'y a pas de raison que le massacre de populations soit une nouveauté qui ait surgi au cours du vingtième siècle. Peut-être que cette horreur a progressé avec le monde technique qui a conféré son efficacité à ces mêmes massacres. Mais la tendance du meurtre de l'humain, de l'effacement de la trace, de l'ordre symbolique, ne date sans doute

⁶⁰ P. Férida, [2002], « Humain/déshumain », PUF, Paris, Janvier 2007, page 22.

⁶¹ G. Bataille Cité par P. Férida, Op.cit. page 26.

⁶² Op.cit. page 27.

pas d'hier. En d'autres termes, peut-être que ce qu'il y a d'horreur, réside dans ce cas et malgré ce que l'on pourrait penser, dans le fait qu'il y a quand même des récits de la shoah, des documents, et même quelques images. La difficulté n'est donc peut-être pas de l'ordre de l'absence de trace, mais au contraire qu'il y en ait. Le devoir d'imaginer ce que fut la shoah, est bien là pour aboutir à quelque chose. Associer à partir de ces images d'horreur est difficile, car on se trouve pris dans sa responsabilité d'humain à l'égard de cette même horreur. De là découle la difficulté à ce que le génocide face trace de quelque chose, ou pour le dire autrement ne devienne le lit d'un mythe, c'est-à-dire d'une reprise symbolique. **Alors que pourrions-nous dire maintenant, si l'on associe cette nécessité de prendre acte de cette « déshumanité humaine », au regard d'un monde moderne qui prône les valeurs d'humanisme et où parallèlement celles-ci semblent peu à peu s'éloigner ?**

Que dire de cet Homme nouveau qu'on nous concocte, si on se permet une analogie avec les concepts d'Hommes nouveaux qui ont sous tendu certaines des plus grandes entreprises meurtrières ?

« Toute promotion aujourd'hui d'un homme nouveau est aussi dangereuse d'une certaine façon, lorsqu'on promeut une adaptation à de nouvelles normes, à la mondialisation, etc. Lisez les journaux des « managers », il y a de l'homme nouveau là-dedans, ça donne froid dans le dos, parce que ce sont pratiquement les mêmes expressions, même si cela n'obéit pas aux mêmes intentions. Je ne veux pas être tendancieux, mais il y a quelque chose dont il faut se méfier lorsqu'on perd le mot « humain » au bénéfice de « nouveau » »⁶³.

⁶³ Op.cit. page 20.

2) Quand l'inventeur et le réinventeur de la psychanalyse font référence à la mort :

a) Qu'en est-il du rapport à la mort de l'inventeur de la psychanalyse ?

« Le vrai n'est peut-être qu'une seule chose, c'est le désir de Freud lui-même, à savoir le fait que quelque chose, dans Freud, n'a jamais été analysé »⁶⁴. Il apparaît intéressant de souligner le retour d'un aspect dans le discours de Freud relatif aux trois principaux écrits sur la question de la mort (« Le motif du choix des coffrets » sur lequel je reviendrai ultérieurement dans mon chapitre sur la femme, « Actuelles sur la guerre et la mort », « Pourquoi la guerre ? »). Après avoir achevé « Le motif du choix des coffrets », Freud adresse une lettre à Binswanger datée du 4 juillet 1912, dans laquelle apparaît ce commentaire au sujet de son texte : « cela ne vaut pas d'être écrit »⁶⁵. Lors de l'écriture du texte, « Actuelles sur la guerre et la mort » Freud commente à K.Abraham : « pour Imago, j'écris même un papotage d'actualité sur la guerre et la mort, pour satisfaire le sens de sacrifice de l'éditeur [...] ce qui ne va pas, bien sûr, sans des réticences intérieures »⁶⁶. Enfin dans « Pourquoi la guerre ? », qui laissa dans l'intervalle de temps avec l'élaboration de ce même texte d'avec les textes précités, le développement sur la pulsion de mort : « je ne crois pas que cette contribution me vaudra le prix Nobel »⁶⁷. Puis trois semaines plus tard, Jones rapporte : « il nous annonçait qu'il avait fini d'écrire l'ennuyeuse et stérile soi-disant discussion avec Einstein »⁶⁸. Propos confirmé dans une lettre à Eintington : « cette soi-disant discussion avec Einstein ennuyeuse et stérile »⁶⁹, avant de parler en privé de « sottises »⁷⁰ en évoquant la « profession de foi »⁷¹ d'Einstein contenue dans la lettre publiée.

On ne peut au regard de ce dédain pour son propre travail lorsqu'il s'agit de la question de la mort, puis de celui encore plus féroce à l'égard d'Einstein une fois les développements sur la pulsion de mort bien avancés, que s'interroger sur le rapport de Freud lui-même à cette question de la mort. Pour cela il apparaît intéressant de revenir sur « l'Au-delà du principe de plaisir », texte qui vient à requalifier la thématique de la mort autour du

⁶⁴ J. Lacan, [1964], « Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse », Seuil, Paris, Mars 2006, page 21.

⁶⁵ P. L. Assoun, « Dictionnaires des œuvres psychanalytiques », PUF, Paris, Septembre 2009, page 841.

⁶⁶ Op.cit. page 173.

⁶⁷ Op.cit. page 957.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid.

concept de pulsion de mort. La première partie de ce texte vient pointer l'objection que constitue l'observation clinique des névroses traumatiques, ou névroses de guerre, au principe de plaisir. La conception du rêve en tant qu'accomplissement d'un désir est alors également bousculée pour Freud : « si nous ne voulons pas que les rêves de la névrose d'accident viennent bouleverser notre thèse de la tendance du rêve à accomplir le désir, il nous reste peut-être la ressource de dire que dans cette affection la fonction du rêve, comme bien d'autres choses, est ébranlée et détournée de ses fins, à moins d'invoquer les énigmatiques tendances masochistes du moi »⁷². Deux objections semblent possibles à ce niveau : après avoir argumenté la prédominance de la dimension masochiste humaine dans « Un enfant est battu »⁷³, pourquoi cette explication n'est-elle pas davantage creusée dans la suite de ce texte ? Pourquoi la mort ne serait-elle pas l'accomplissement d'un désir, si on l'entend comme un désir de mort ?

Se présente à la suite l'observation du jeu de la bobine. Cependant Freud précise qu'au préalable l'enfant dont il s'agit (son petit-fils), marquait une tendance nette à saisir des objets et à les jeter, de telle sorte que bien souvent il pouvait être difficile pour celui-ci de les retrouver. Ce constat devrait pouvoir s'élargir à l'ensemble des enfants présentant un développement psycho-affectif classique dans les premiers mois. L'importance de cette étape du jeu, qui ne fut également pas davantage creusée par Freud, réapparaît notamment chez Pierre Fédida : « avant de jouer à l'absence, l'enfant joue à la disparition. La bobine est précédée de tous les objets à portée de main, innombrables, jetés aussi loin que possible, à jamais. L'enfant les fait disparaître sans retour, il joue au jeu de la mort »⁷⁴. Pour revenir au jeu de la bobine qui y succède, Freud établit un rapprochement entre ce jeu remettant en scène quelque chose des dimensions de présence et d'absence de la mère, avec la structure des rêves traumatiques en tant qu'ils se caractérisent par leur retour incessant. Ainsi le principe de plaisir ne semble pouvoir l'expliquer. Il souligne également que l'enfant mettait en scène de manière indépendante le jeu du départ et du retour, avec une nette prédominance du premier qui semble devoir nous ramener au jeu du jet d'objet. Cette répétition s'aborde par la suite au travers de la névrose de transfert observée en analyse, où l'analysant reproduit de manière aussi habile qu'ignorée, les conditions d'une blessure d'amour où il s'est vu passivement

⁷² S. Freud, [1920], « Au-delà du principe de plaisir », in « Essais de psychanalyse », Payot, Paris, Septembre 1990, page 51.

⁷³ S. Freud, [1919], « «Un enfant est battu», Contribution à la connaissance de la genèse des perversions sexuelles », in « Névrose, psychose et perversion », PUF, Paris, 1973, p. 219-243.

⁷⁴ P. Fédida cité par S. André, [2002], « Humain/déshumain », PUF, Paris, Janvier 2007, page 135.

floué par un être aimé. La différence réside en ceci que là où le souvenir antérieur (qui permettra éventuellement un dépassement du schéma relationnel) tendant à se répéter se vivait sur un mode passif, c'est sur un mode actif que se retrouve cette répétition dans le transfert. La conclusion de cette troisième partie est donc en substance la suivante, et vient sonner le glas de la prédominance du principe de plaisir : « de telles observations, tirées du comportement dans le transfert et du destin des hommes, nous encouragent à admettre qu'il existe effectivement dans la vie psychique une compulsion de répétition qui se place au dessus du principe de plaisir »⁷⁵.

Au début de la quatrième partie Freud souligne le caractère de spéculation de ce qui va suivre. Il redéploie les caractéristiques de sa première topique, en introduisant les trois systèmes qui la caractérisent. Une tendance « localisante » apparaît nettement dans ce développement au travers du point de vue d'un repérage cérébral de la conscience, et d'un positionnement du système préconscient entre intérieur et extérieur du corps. Cette dialectique intérieur/extérieur est particulièrement patente dans cette partie. Le modèle explicatif est nettement orienté par les concepts de la physique, qui se repèrent aisément dans la structure du raisonnement, en particulier autour de la gestion de l'énergie psychique. Ces ratiocinations échouent bien entendu face à la question du retour du réel traumatique, et ce probablement du fait même que ces considérations s'organisent sur cette dualité intérieur/extérieur, car « ça ne va pas de soi que la psyché ça soit endo »⁷⁶. Dans la cinquième partie ressurgit la question de la mort, et l'hypothèse que la genèse de la vie s'est faite en tant que contrant cet irrémédiable. Le terme d'instinct fait retour à plusieurs reprises, et la question de la mort n'apparaît plus comme relevant d'une finitude, mais de quelque chose touchant à la question de l'origine. Les cellules mortelles s'opposent aux cellules du germen « immortelles », qui se transmettent de génération en génération. Par la voie de l'explication biologique, le sexe et la mort viennent à se rejoindre. En d'autres termes, la mort de l'individu n'est pas la mort de ses caractéristiques biologiques, par la voie de la reproduction sexuelle.

Dans la sixième partie, la notion d'instinct qui avait surgi de façon massive précédemment, vient se présenter dans la dualité instinct de vie/instinct de mort. Le fantasme

⁷⁵ S. Freud, [1920], « Au-delà du principe de plaisir », in « Essais de psychanalyse », Payot, Paris, Septembre 1990, page 63.

⁷⁶ J. Lacan, [1975-1976], « L'insu que sait de l'une bévée s'aile à mourre », Leçon du 16 Novembre 1976, version informatique Association Freudienne Internationale, 2002, page 10.

d'une survivance à la mort, par la voie du germen, est abandonné pour le constat suivant : « si cette union ne se produit pas, la cellule germinale meurt comme tous les autres éléments de l'organisme pluricellulaire. C'est seulement à cette condition que la fonction sexuelle peut prolonger la vie et lui donner l'apparence de l'immortalité »⁷⁷. Pour autant la question de la mort continue à s'explorer du côté du biologique au travers des théories de Weissman. Par la suite la question de la mort ne sera abordée plus que du côté de cette pulsion de mort, qui vient suturer l'exploration analytique, là où l'émergence du réel de la mort et ses conséquences sur la conception de la clinique avait fait vaciller l'édifice théorique proposé par Freud. Le caractère « stabilisant » de ce concept de pulsion de mort peut nous amener à la question suivante : **la pulsion de mort aurait-elle fonctionné comme bouchon de la théorisation Freudienne ?**

Ainsi, on peut se demander pourquoi la question de la mort jugée au préalable comme « exerçant une forte influence sur nos vies »⁷⁸, ne fut pas de nouveau abordée comme thématique, ou tout simplement comme objet de la pulsion de mort. Dans « Le moi et le ça »⁷⁹, considéré comme prolongement du texte « Au-delà du principe de plaisir », la question de la mort en tant que telle a totalement disparu.

Max Schur, médecin personnel de Freud de 1928 jusqu'à son décès en 1939, livre un témoignage détaillé du rapport de Freud à la mort, ainsi qu'à la maladie, dans son ouvrage « La mort dans la vie de Freud ». Son hypothèse pourrait se résumer ainsi : « je compris en effet que l'attitude de Freud envers la mort, en tant qu'elle est un programme biologique, physiologique et psychologique, faisait partie intégrante de son œuvre »⁸⁰. Cette « attitude » il la décrit de manière très précise, dessinant le portrait d'un homme obsédé par la question de la mort, notamment au travers de « préoccupations de Freud quant à la date à laquelle surviendrait sa mort »⁸¹. Et de fait, **il aurait appris très tôt de sa mère le caractère inéluctable de la mort.** Cette question apparaît en particulier dans son rapport à Fliess et Breuer, dans sa tentative d'explication de trouble cardiaque dont il semblait souffrir, lié pour lui à cette époque à sa consommation de tabac. Freud recueillit chez chacun d'eux une version explicative de son mal. « Freud, Breuer et Fliess imaginèrent en gros deux possibilités : celle

⁷⁷ S. Freud, [1920], « Au-delà du principe de plaisirs », in « Essais de psychanalyse », Payot, Paris, Septembre 1990, page 89.

⁷⁸ Cf. citation page 32 de ce travail.

⁷⁹ S. Freud, [1923], « Le moi et le ça », in « Essais de psychanalyse », Payot, Paris, Septembre 1990.

⁸⁰ M. Schur, [1969], « La mort dans la vie de Freud », Gallimard, Paris, Février 2009, page 22.

⁸¹ Op.cit. page 45.

d'une « myocardite chronique » et celle d'une intoxication nicotinique ou d'une hypersensibilité à la nicotine. Breuer, excellent clinicien et médecin expérimenté, penchait probablement pour la première hypothèse. Fliess, lui, persista dans son idée que le tabac était cause de la maladie. Quant à Freud, il oscillait alternativement entre les deux positions »⁸². Autour de l'objet tabac, que Freud reconnaît lui-même comme son principal soutien face à la solitude du créateur scientifique qu'il fût, on retrouve simultanément une angoisse de mort traduite par une obsession et une grande ambivalence, dans son indécision de stopper ou non le tabac à cette époque de sa vie. D'un côté Fliess l'enjoignait d'arrêter de fumer, de l'autre l'explication de Breuer écartait l'étiologie tabagique. Face au premier il se retrouve donc avec le désagrément de devoir stopper le tabac (ce qui nuit grandement à sa capacité de travail), mais dans une perspective de guérison. Dans la seconde hypothèse son affection est de fait indélébile et le condamne même à plus ou moins long terme, mais alors l'arrêt du tabac apparaît moins nécessaire : « si l'on est atteint d'une maladie incurable, pourquoi ne jouirait-on pas de la vie jusqu'au bout ? »⁸³.

Finalement Freud résoudra sa question et poursuivra son usage du tabac, ayant fini par suspecter la dimension psychosomatique de son affection. Il est assez évident que ce double mouvement, matérialisé par les hypothèses de Fliess et de Breuer, pose clairement la question du père, en particulier de par la nature des relations que Freud entretenait avec ces deux hommes. D'un côté Fliess lui fait quasiment entendre un « tu ne jouiras pas ! », et de l'autre Breuer, « jouis puisque tu mourras précocement ». De plus le tabac, est un objet dont fit usage le père de Freud jusqu'à la fin de sa vie. Voici, résumé par Freud lui-même cet épisode : « entre trente et quarante ans, j'ai dû cesser de fumer pendant un an et demi à cause de troubles cardiaques qui furent peut être causés par les effets de la nicotine, mais qui étaient probablement les séquelles d'une influenza. Depuis, je suis resté fidèle à cette habitude ou à ce vice, et j'estime que je dois au cigare un grand accroissement de ma capacité de travail et une meilleure maîtrise de moi-même. Mon modèle en cela a été mon père qui fut grand fumeur et l'est resté jusqu'à l'âge de quatre-vingt-un ans. »⁸⁴. **En conclusion, on ne pourra pas mettre de côté un constat. La mort semble bien être pour Freud une question centrale, qui le concerne en tant que sujet, et dont il s'agit de se demander si elle n'a pas transmis ses secousses au corpus psychanalytique dont il fut l'inventeur.**

⁸² Op.cit. page 80.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Op.cit. page 87, lettre de S.Freud à W.Fliess du 12 Février 1929.

b) La mort et le signifiant : des injonctions symboliques du parl-être au point manque de signifiant.

On retrouve dans l'enseignement de Lacan, plusieurs liens entre le signifiant et **la mort**, « **en tant qu'elle est le support, la base, l'opération du saint esprit par laquelle le signifiant existe** »⁸⁵. L'affirmation est importante, mais reste un peu en suspens, sans qu'aucune articulation ne paraisse pouvoir la justifier. Comme à plusieurs reprises dans les séminaires, la mort surgit là comme une sorte de toile de fond du discours. L'association de la mort à la dimension de l'origine est assez claire. Dès lors, comment devons-nous l'entendre : le non-sens de l'existence pointé par la capacité humaine d'anticiper sa mort, serait-elle un point d'appui de la construction langagière ? Le monde humain s'appuierait-il sur la reconnaissance que l'Homme ferait de sa propre mort ?

Le lien ne va pas forcément de soi, dans la mesure où bien que l'Homme se spécifie comme être de langage et comme conscient de sa finitude, les deux ne doivent pas pour autant se lier comme ça, à l'emporte pièce. Quoi qu'il en soit, il apparaît également intéressant de souligner, que rarement au cours de ces séminaires, Lacan utilisera le concept de pulsion de mort, lui préférant « la mort » et « l'instinct de mort » : « derrière le signifiant, je vous ai mis sur le schéma cette réalité dernière, qui est complètement voilée au signifié, et également à l'usage du signifiant – la possibilité que rien de ce qui est dans le signifié n'existe. L'instinct de mort n'est pas autre chose, en effet, que de nous apercevoir que la vie est improbable et complètement caduque [...] L'existence du signifiant n'est pas liée à autre chose qu'au fait, car c'est un fait, que le discours existe, et qu'il est introduit dans le monde sur un fond, plus ou moins connu ou méconnu, et dont il est tout de même curieux que Freud ait été porté par l'expérience analytique à ne pas pouvoir faire autrement que de le caractériser en disant que le signifiant fonctionne sur le fond d'une certaine expérience de mort »⁸⁶. Mais comment définir cette « expérience de mort » ?

Il apparaît très clairement qu'en ces lignes ne se dessine pas une simple allusion à la fin de la vie.

La mort pourrait se relier au signifiant, au travers des dimensions d'absence et de présence, si nous suivons les pistes déjà ouvertes. C'est dans cette binarité que s'installerait quelque chose de l'ordre symbolique, comme en témoigne également le « jeu de la bobine »,

⁸⁵ J. Lacan, [1956-1957], « La relation d'objet », Seuil, Paris, Mars 1994, page 48.

⁸⁶ Op.cit. page 50.

dans l'alternance qu'offre le mouvement de présence et d'absence de la mère : « qu'es-tu figure du dé que je retrouve dans ta rencontre avec ma fortune ?

Rien, sinon cette présence de la mort qui fait de la vie humaine ce sursis obtenu de matin en matin au nom des significations dont ton signe est la houlette. Telle fit Schérazade durant mille et une nuit, et tel que je fais depuis dix-huit mois à éprouver l'ascendant de ce signe au prix d'une série vertigineuse de coups pipés au jeu de pair ou impair »⁸⁷. Cette binarité qui fait l'ordre symbolique, doit pouvoir prendre comme métaphore le langage binaire lui-même (1 et 0), ou encore peut-être le sujet et l'autre (moi et non-moi). Voilà encore une manière de formuler ce qui différencie l'homme de l'animal, à savoir le fait de compter, c'est-à-dire d'organiser une vision du monde autour du un, de l'unité, qu'introduit le signifiant. Les animaux ont à faire avec la question du signe, tel qu'en témoigne le vol des oiseaux et des abeilles en tant que message à leur congénère, ou encore comme signifiant une hiérarchie chez les animaux sociaux, comme le « dos argenté » chez les gorilles, phénomène identique que chez les loups, singes, et autres mammifères supérieurs, pour qui la place d'un sujet est repérée au travers d'un signe. En d'autres termes, l'animal aurait accès au signifié (le signe) mais pas au signifiant, bien que certaines expériences récentes infirment cette hypothèse chez les chimpanzés. Par là même, c'est la dimension de l'Autre qui paraît introduire cette différence, et pour cause, puisqu'il est le lieu du trésor des signifiants. C'est du côté de la mise en place de la tromperie que l'on peut en articuler quelque chose. « L'animal du reste s'en montre capable quand il est traqué. Il arrive à dépister en amorçant un départ qui est de leurre. Cela peut aller aussi loin qu'à suggérer chez le gibier la noblesse d'honorer ce qu'il y a dans la chasse de parade. Mais un animal ne feint pas de feindre. Il ne fait pas de traces dont la tromperie consisterait à se faire prendre pour fausses, étant les vraies, c'est-à-dire celle qui donneraient la bonne piste. Pas plus qu'il n'efface ses traces, ce qui serait déjà pour lui se faire sujet du signifiant »⁸⁸. Métaphoriquement, le fait d'effacer ses traces peut nous faire associer sur l'effacement des traces dont il est question dans le génocide.

Selon le mythe Freudien de la horde primitive, ce qui rend effectif la dimension symbolique chez l'homme, c'est l'aptitude à s'associer pour tuer le père, mais aussi à faire partage de son pouvoir, c'est-à-dire encore une fois à faire entrer les choses dans l'ordre du comptable. Forcément, comme le montre la confrontation de l'ordre mathématique au réel,

⁸⁷ J. Lacan, [1956], « Le séminaire sur la lettre volée », in « Ecrits I », Points, Paris, Octobre 1999, page 39-40.

⁸⁸ J. Lacan, [1955], « Subversion du sujet et dialectique du désir », in « Ecrits II », Points, Paris, Octobre 1999, page 287.

quelque chose échoue inexorablement dans ce comptage. Or l'inconscient a quelque chose à voir avec ce comptage, et plus précisément au travers de la notion de culpabilité : « est-ce qu'il y a du comptable dans l'inconscient? C'est tout à fait évident que oui. Chaque inconscient n'est pas du comptable, c'est un comptable, et un comptable qui sait faire les additions; naturellement la multiplication, il n'en est pas encore là bien sûr, c'est même bien ce qui l'embarrasse. Mais pour ce qui est de compter les trucs, de compter les coups, je ne dirai pas qu'il sait y faire, il est extrêmement maladroit [...] C'est de là que procède le fameux « sentiment de culpabilité » dont vous avez probablement quelquefois entendu parler...

Le sentiment de culpabilité est quelque chose qui fait les comptes, qui fait les comptes et bien entendu ne s'y retrouve pas, ne s'y retrouve jamais. Il se perd dans ses comptes »⁸⁹. Le sentiment de culpabilité pourrait-il s'entendre comme le retour de ce qui ne saurait s'insérer dans la structure, ce qui en est exclu, à savoir que dans le réel tout est un et zéro, tout à la fois ?

Quoiqu'il en soit on se retrouve de fait pris dans la dimension de la topologie, puisque « c'est donc le symbolique lui-même qui introduit une topologie »⁹⁰. Elle n'est donc pas que le fruit d'un travail imaginaire visant à rentre compte de la dimension psychique humaine, mais bien quelque chose qui apparaît comme une injonction du symbolique à l'égard du « parl-être ». Les trois consistances du nouage borroméen (le symbolique, le réel, et l'imaginaire) sont pourtant soutenues par la dimension imaginaire, au travers de la notion de consistance. « La forme la plus dépourvue de sens de ce qui, pourtant s' imagine [...] La consistance qu'est ce que ça veut dire ? ça veut dire qui tient ensemble »⁹¹. On retrouve là le questionnement central de ces derniers séminaires, à savoir qu'est ce qui fait que cela tient ? ou encore de quoi est fait ce nouage ?

Le problème réside dans le fait que « le noeud lui-même comme réel ex-siste aux consistances »⁹². Ce nœud nous intéresse, puisque s'y loge l'objet *a*, concept au centre de l'hypothèse de ce travail. La clinique de la psychose pourra peut-être davantage nous éclairer sur la nature de ce nœud, sur ce qui fait que ça tient, du fait que dans cette clinique quelque chose semble rater au niveau de ce nouage, « ce qui nous est confirmé par l'impossibilité du psychotique à s'identifier au groupe, au nœud social, du fait de la forclusion de l'Un qui

⁸⁹ J. Lacan, [1974-1975], « RSI », Leçon du 14 Janvier 1975, version informatique Association Freudienne Internationale, 2002, page 50.

⁹⁰ M. Darmon, « Essais sur la topologie Lacanienne », ALI, Paris, Juillet 2004, page 39.

⁹¹ J. Lacan, [1975-1976], « Le sinthome », Leçon du 13 Janvier 1976, version informatique Association Freudienne Internationale, 2002, page 52.

⁹² M. Darmon, « Essais sur la topologie Lacanienne », ALI, Paris, Juillet 2004, page 28.

communiqué borroméennement sa consistance à tous les autres. »⁹³. Ce « un », ne saurait se fonder que de l'existence d'un 0, c'est-à-dire de quelque chose qui vient s'opposer au concept du un, comme le veut la logique implicite qu'imprime la dimension symbolique. D'ailleurs il est intéressant de constater que les « trois fois une » consistance du réel, de l'imaginaire et du symbolique, se soutiennent d'un cercle, que nous pourrions lire comme le chiffre 0. Le cercle est un symbole qui a ceci de particulier qu'il parvient à faire tenir ensemble les dimensions de fini et d'infini, c'est à dire le rien qu'il accroche à son unité finie de lettre, avec l'infini des tours qu'on peut en faire à en suivre la corde. Ces tours qui ne rencontrent donc pas de butée, permettent d'éclairer la nature particulière du défilé signifiant, en tant que son mouvement ne s'interrompt pas. « C'est que ce Un, auquel se réduit en dernière analyse la succession des éléments signifiants en tant que distincts, n'épuise pas la fonction de l'Autre »⁹⁴. Ce « Un » donc n'aboutit pas et trouve sa source dans le mouvement même de la parole. Il est consubstantiel à la parole. « Dès qu'il commence à parler, le trait unaire entre en jeu. Le fait de pouvoir dire 1 et 1 et encore 1 et encore 1 constitue l'identification primaire. C'est toujours d'un 1 qu'il faut qu'on parte »⁹⁵. **Ce départ, cette origine, « ce point d'où surgit qu'il y a du signifiant est celui qui, en un sens, ne saurait être signifié. C'est ce que j'appelle le point-manque-de signifiant »⁹⁶.**

c) **« La mort c'est l'amour » : la possibilité d'un amour qui ne conduise pas qu'à faire du « un ».**

« Nous en sommes au règne du discours scientifique et je vais le faire sentir. Sentir de là où se confirme ma critique [...] de l'universel de ce que l'homme soit mortel. Sa traduction dans le discours scientifique c'est l'assurance vie. La mort, dans le dire scientifique, est affaire de calcul des probabilités. C'est dans ce discours, ce qu'elle a de vrai. Il y a néanmoins, de notre temps, des gens qui se refusent à contracter une assurance vie. C'est qu'ils veulent de la mort une autre vérité qu'assurent déjà d'autres discours. Celui du maître par exemple qui, à en croire Hegel, se fonderait de la mort prise comme risque. Celui de l'universitaire, qui jouerait de mémoire « éternelle » du savoir. Ces vérités comme ces discours, sont contestés d'être contestable éminemment. Un autre discours est venu au jour,

⁹³ Op.cit. page 33.

⁹⁴ J. Lacan, [1962-1963], « L'angoisse », Seuil, Paris, Mai 2004, page 37.

⁹⁵ Op.cit. page 52.

⁹⁶ Op.cit. page 159.

celui de Freud, pour quoi **la mort, c'est l'amour** »⁹⁷. Le discours scientifique, que l'on pourrait aussi bien nommer discours postmoderne, puisqu'au fond il pourrait nous apparaître qu'il le sous-tend, fait ainsi entrer la mort dans l'ordre du comptable. Or, il ne s'agit pas d'oublier cette idée que l'inconscient est un comptable qui se perd dans ses comptes. On entend déjà en quoi une certaine science ne peut faire bon ménage avec le concept d'inconscient, à savoir que si l'on se refuse au fait que quelque chose puisse se perdre dans les comptes, ou encore que le compte n'est jamais bon, la structure de béance de l'inconscient devient inacceptable. Dans ce cas donc, les vérités qui s'articulent autour de la mort, se voient réduites à une affaire de probabilité ou de statistique. Le discours universitaire, dont le discours qui ne s'écrit pas (le cinquième) découle, introduit la notion d'éternel qu'on ne retrouve pas dans les trois autres discours. Cet « éternel », ou encore cette mise en avant du fantasme d'éternité, tend à pousser la mort en dehors du champ de la pensée, la réduit à un reste. Pour autant, la mémoire du savoir n'est pas plus éternelle que tout autre chose. **Mais ce fantasme d'éternité, pourrait bien être devenu un projet dans la science...**

La mort prise comme risque dans le discours du maître, donne à s'entendre du côté d'un choix, et même d'une forme d'acceptation de la mort comme fatalité, ou encore comme relevant de la dimension d'altérité. On pourra remarquer qu'aucune référence n'est faite au discours de l'hystérique. Nous en arrivons à cette énigmatique affirmation à savoir que l'amour c'est la mort. Rappelons que l'objet du transfert est l'analyste, ce qui en dit long sur cette place, qui se confirme en ce sens du côté de la place du mort, tout autant que comme « objet d'amour » : « s'offrir comme objet d'amour : car c'est bien de ça qu'il s'agit dans l'analyse n'est-ce pas ? »⁹⁸.

« L'amour, c'est de donner ce qu'on n'a pas »⁹⁹. L'amour a ce caractère si particulier qu'on donne à la mort de ne pouvoir se saisir, ou encore cette impression qu'aucun discours ne semble tenir debout quand on en traite. C'est le constat que l'on peut par exemple tirer dans *Le Banquet*¹⁰⁰. Elle est ce que l'on peut donner à cet autre qui n'en veut pas tout en croyant en vouloir. La mort, à l'inverse, pourrait être ce que le sujet désire tout en croyant ne pas en vouloir. Ainsi cette opposition qui dirait consciemment que presque tous veulent l'amour, et presque aucun ne veut la mort, se traduirait par une équivalence du côté de l'inconscient. On peut également repérer quelque chose de très intéressant qui vient à replacer

⁹⁷ J. Lacan, [1972], « L'étourdit », Seuil, Paris, 1973, page 32.

⁹⁸ « Excursus », intervention à la « Scuola Freudiana », Leçon du 4 février 1973, « Pastout Lacan ».

⁹⁹ J. Lacan, [1962-1963], « L'angoisse », Seuil, Paris, Mai 2004, page 128.

¹⁰⁰ Platon, [environ 380 Av. J-C], « Le Banquet », Flammarion, Paris, 2ème trimestre 1964.

la question du mouvement dans ce qui fait l'originalité du discours analytique, et qui ne peut empêcher d'établir un rapprochement avec la question du sujet de l'inconscient, c'est-à-dire qu'« il faut dresser l'oreille à la mise à l'épreuve de cette vérité qu'il y a de l'émergence du discours analytique à chaque franchissement d'un discours à un autre. Je ne dis pas autre chose en disant que l'amour, c'est le signe qu'on change de discours »¹⁰¹. Il en découle une forme d'évanescence du discours analytique, qui apparaît dans le franchissement d'un discours à un autre, qui par là même semble devoir ek-sister aux autres discours. Il devient en quelque sorte sujet des autres discours, comme nourri par la rupture de l'expérience de savoir que produit chaque discours à sa manière : savoir universitaire, savoir du maître, demande de savoir de l'hystérique, et savoir scientifique. Pour revenir à ce dernier, on touche là au paroxysme de cet imaginaire que tout réel est accessible au savoir, dont l'un des exemples les plus patents est l'ADN¹⁰². Cette fonction explicative et totalisante de l'humain « s'étend jusqu'au fondement même de la pensée scientifique, à s'articuler comme néguentropie »¹⁰³. Le principe de néguentropie s'oppose au principe d'entropie, paradigme princeps de la théorie thermodynamique, qui a influencé Freud dans l'édification de la théorie analytique. Le principe d'entropie, à l'inverse (ou à l'envers...), postule que l'univers évolue vers un état de désordre maximum, et que par là même toute saisie systémique, c'est-à-dire une organisation maintenant une certaine homéostasie (obéissant donc au principe inverse de néguentropie), n'est que temporaire. Ainsi l'inertie d'un système vivant, et la vie qui s'y maintient, n'ont pour appui que le chaos, le hors sens, le hors temps, le hors langage, en un mot : le réel. La fonction sujet comme rupture du discours de l'analysant, rupture dans son vécu, que l'on peut associer à cette rupture du discours analytique avec les autres discours, semble devoir rendre compte de cette dimension d'entropie. Voilà qui nous amène à une nouvelle question : « est-ce qu'il n'y a pas dans le discours analytique de quoi nous introduire à ceci que toute subsistance, toute persistance du monde comme tel doit être abandonné ? »¹⁰⁴.

Pour revenir à la question de l'amour, la conception qu'on peut en avoir, bien que toujours instable, peut se repérer au travers de deux postulats différents. Ceux-ci nous renvoient aux considérations épistémologiques sus développées. En effet, il s'agit soit de

¹⁰¹ J. Lacan, [1972-1973], « Encore », Seuil, Paris, 1^{er} trimestre 1975, page 21.

¹⁰² Ceci m'évoque en particulier la série télévisée « Les experts » qui a fait un tabac, dans laquelle les héros cherchent en particulier des traces ADN, et pour cause, puisqu'ils incarnent parfaitement le fantasme fondamental que recouvre l'expertise, à savoir rendre compte d'une cause réelle qui nous serait accessible.

¹⁰³ Op.cit. page 22.

¹⁰⁴ Op.cit. page 43.

considérer que l'amour conduit à l'harmonie, ce qui est le discours dominant, soit d'entendre qu' « il est clair que là où elle se manifeste dans le réel, elle ne tend pas à l'harmonie »¹⁰⁵. Cet amour qui conduirait à l'harmonie n'est donc qu'une métaphore possible de l'amour. Si l'on peut considérer qu'il y en a d'autre alors devons nous entendre que « l'amour est une métaphore »¹⁰⁶ ?

La psychanalyse offre une autre possibilité, une autre interprétation de l'amour qui porte l'espoir d'aboutir à autre chose que de faire de l'un. La différence résulte peut-être en ceci que dans le cadre de la cure analytique, doit se produire une chute, celle d'un reste, éventuellement assimilable à celui qui tient la place de l'analyste. **C'est ainsi que quelque chose de ce « faire du un », se voit contré, avec cette jouissance qui réside dans la demande d'amour qui se répète comme demande d'être comblé, tout à fait entendable comme la mort du désir. Or, l'idée que propage une certaine science, celle d'une prise directe de l'expérience sur le réel, ne pourrait-elle pas recéler, masquer derrière l'argumentaire intellectuel, quelque chose d'une recherche de l'un, sans reste ? Bien que s'en écartant en apparence, quelle différence y aurait-il dès lors avec le discours religieux ?**

Le reste qui se détache de toute expérience, se détache par l'introduction du signifiant. Or, du point de vue scientifique c'est bien d'un réel plein dont il s'agit, un réel qui ne laisse aucune place à l'idée que le symbolique vient le trouer. On voit donc comment la question épistémologique de l'abord du réel, se voit sous-tendu par la question de l'amour, soit ce que l'on attend du savoir. En terme pratique, supposé qu'il existe une réponse induit une exigence qu'on réponde, qui lorsqu'elle se voit flouée débouche sur le rejet. Le sujet supposé devoir connaître la réponse se voit réduit au statut de déchet. Ainsi les experts sont-ils tour à tour adulés, puis rejetés, quand on s'aperçoit qu'ils font d'une manière ou d'une autre défaut, et pour cause puisqu'ils sont humains. Mais cette chute n'est évidemment pas la même que celle de l'analyste en fin de cure. L'énoncé n'est pas le même, en particulier du côté de l'adresse qui s'y trouve sous-tendue, soit une différence d'énonciation. Dans le cas de l'exigence d'une réponse, ce qui chute c'est l'expert mais pas le savoir supposé. Dans l'analyse ce n'est pas la personne de l'analyste qui chute, c'est l'idée qu'il puisse comprendre quoi que ce soit aux affaires du sujet qui vient le rencontrer. Dans le premier cas aucun deuil n'est possible, puisque la causalité est le sujet qui répond. Il n'y a pas de tiers, c'est une causalité directe,

¹⁰⁵ J. Lacan, [1960-1961], « Le transfert », Seuil, Paris, Juin 2001, page 164.

¹⁰⁶ Op.cit. page 53.

c'est mon semblable qui chute. Ceci est tout à fait fiable à l'amour sans l'intervention d'un tiers, c'est-à-dire un amour narcissique où l'autre se voit jeté dès qu'il fait défaut à la réponse d'amour. Ce tiers possible c'est l'Autre. Nous pouvons donc peut être parler de deux amours, celui qui vise à « faire du un » qui conduit au savoir totalitaire et totalisant, et celui qui vise à « faire du trois », amenant un savoir troué, la quête d'une ignorance. Seul cet « amour permet à la jouissance de condescendre au désir »¹⁰⁷.

Mais l'amour doit surtout s'entendre du côté d'une dialectique entre deux sujets, ou encore deux positions qui peuvent éclairer le jeu de l'amour. « Entre ces deux termes qui constituent dans leur essence, l'amant et l'aimé, observez qu'il n'y a aucune coïncidence. Ce qui manque à l'un n'est pas ce qu'il y a, caché dans l'autre. C'est là tout le problème de l'amour »¹⁰⁸. Comme le clinicien support du transfert, l'aimé ne sait pas ce qu'il y a en lui que le sujet, que l'on peut un instant identifier à l'aimant, recherche. C'est ça qu'il a à repérer. Mais quelle doit-être la représentation que le clinicien doit avoir de l'amour pour ne pas être lui-même leurré par ce qu'elle transporte d'illusion ?

Il s'agit peut-être de se reporter à ce qui spécifie la lecture du transfert sous l'égide de l'hypothèse de l'inconscient, c'est-à-dire que ce qui est transféré c'est d'abord du signifiant. « L'amour comme signifiant – car pour nous, c'en est un, et ce n'est que cela – l'amour est une métaphore »¹⁰⁹. Enfin nous devons prendre acte de ceci, que cette méfiance du discours analytique à l'égard de l'amour, tient également à ceci que l'on peut identifier dans tout discours portant sur lui, à savoir qu'il y a toujours quelque chose qui ne tient pas la route. « Ce que Platon nous montre, d'une façon jamais dévoilée, mise au jour, c'est que le contour que dessine cette difficulté nous indique le point où est la topologie foncière qui empêche de dire de l'amour quelque chose qui se tienne debout »¹¹⁰. La thématique de l'amour, me conduit à traiter de la question du féminin, puisque c'est bien chez la femme que la prégnance de la demande d'amour me paraît la plus présente dans la clinique.

¹⁰⁷ J. Lacan, [1962-1963], « L'angoisse », Seuil, Paris, Mai 2004, page 209.

¹⁰⁸ J. Lacan, [1960-1961], « Le transfert », Seuil, Paris, Juin 2001, page 53.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Op.cit. page 57.

d) La femme et la mort :

« Il semble que la femme comprenne très, très bien ce qu'est le désir de l'analyste. Comment cela se fait-il ? »¹¹¹

Dans « Le motif du choix des coffrets »¹¹², Freud vient interroger le retour d'une structure de conte. Il prend pour point de départ deux scènes de Shakespeare. La première est issue du Marchand de Venise dans la scène connue sous le nom du « choix des prétendants ». Trois hommes sont tenus de faire un choix entre trois coffrets (d'or, d'argent et de plomb), l'un d'entre eux contenant le portrait de la belle Portia, et ouvrant l'accès à celle-ci pour celui qui aura eu la malice de désigner le bon. Les deux premiers choisissent or puis argent, sous d'habiles prétextes explicitant leur choix. Cette similitude d'habileté ne les conduit qu'à un échec. Aucun des deux coffrets brillants ne contient le portrait de la jeune femme. Le troisième, nommé Bassiano, qui remportera la belle, présente à son tour une série d'arguments disons peu convaincants, et dont Freud souligne : « si, dans la pratique analytique, nous étions confrontés à un tel discours, nous pressentirions, derrière cette justification peu satisfaisante, des motifs gardés secrets »¹¹³. Par la suite, une succession de contes est rapportée en lien avec cette même structure, pouvant subir divers changements, les femmes devenant par exemple les filles du roi Lear. Au-delà de ces déformations dont l'outil psychanalytique révèle aisément la trame, une question vient à se poser dans la répétition de cette thématique : Pourquoi est-ce toujours la troisième femme qui est choisie, et pourquoi se caractérise-t-elle par son silence ?

Cette question centrale, Freud la résout en rapportant le thème antique des « trois parques », dont la troisième, Atropos (« l'inexorable »), traduit, selon lui, l'introduction de la mort. Il apparaît également que ce supposé choix n'en n'est pas un : « le libre choix entre les trois sœurs n'est pas à vrai dire un libre choix, car il doit nécessairement se porter sur la troisième, sans quoi, comme dans le roi Lear, il va entraîner tous les malheurs possibles »¹¹⁴. La fin de la démonstration vient nouer cette question de la mort aux thématiques de l'amour et de la mère, au travers du drame du roi Lear : « mais c'est en vain que le vieil homme cherche à ressaisir

¹¹¹ J. Lacan, [1962-1963], « L'angoisse », Seuil, Paris, Mai 2004, page 208.

¹¹² S. Freud, [1913], « Le motif du choix des coffrets », in « L'inquiétante étrangeté et autres essais », Folio, Paris, juin 2005.

¹¹³ Op.cit. page 66.

¹¹⁴ Op.cit page 79.

l'amour de la femme, tel qu'il l'a reçu d'abord de la mère ; c'est seulement la troisième des femmes du destin, la silencieuse déesse de la mort, qui le prendra dans ses bras »¹¹⁵.

Il est donc à noter que ces dimensions, que je retrouverai un peu plus loin dans ce travail (partie praxéologique), semblent devoir s'établir en un lien : **la mort, la mère, l'amour, la femme**¹¹⁶. La clinique m'a donc amené à entendre la massivité de cette demande d'amour, plus particulièrement du côté féminin. Cette demande signe son impossible de ce que « l'amour demande l'amour. Il ne cesse pas de le demander. Il le demande... encore. Encore c'est le nom propre de cette faille d'où dans l'Autre part la demande d'amour »¹¹⁷. La mort que j'ai nouée à la question de l'amour, s'articule au néologisme de l'« amur ». « L'amur, c'est ce qui apparaît en signes bizarres sur le corps. Ce sont ces caractères sexuels qui viennent d'au-delà, de cet endroit que nous avons cru pouvoir lorgner au microscope sous la forme du germen - dont je vous ferai remarquer qu'on ne peut dire que ce soit la vie puisqu'aussi bien ça porte la mort, la mort du corps, de le répéter »¹¹⁸. Ce mur entoure ce qui fait trou dans la structure, et donne corps à une béance. Ainsi, on peut y entendre une forme d'analogie entre l'amour et le désir, en ceci qu'ils tendent l'un comme l'autre à ne pas devoir se réaliser, sous peine de conduire à la mort psychique¹¹⁹. Nous avons cependant à devoir radicalement les différencier quant à ce qui est leur visée. « En effet, il convient de lire que si le désir conduit en effet à la faille originelle, il est pourtant au départ, en tout cas chez le névrosé, dans une confusion originelle avec la demande d'amour et qu'il faut tout le travail de la cure pour tenter de l'en dégager »¹²⁰. On pourrait donc se dire encore une fois que l'amour c'est la mort, dans la mesure où celui-ci viendrait à s'agglutiner au désir, ne faisant pas du manque dans l'Autre l'opération d'une visée, mais d'une demande répétée, soit quelque chose qui vient là l'occulter, et qui se révèle antithétique avec l'émergence au premier plan de la question du désir.

« La mort est un signifiant sans signifié »¹²¹. Ceci nous renvoie au fait que la mort est un signifiant maître, puisqu'il correspond à ce « S1, qui est, entre tous les signifiants, ce

¹¹⁵ Op.cit. page 81.

¹¹⁶ Cf. étude de cas de « Valérie », page 128 de ce travail.

¹¹⁷ J. Lacan, [1972-1973], « Encore », Seuil, Paris, 1^{er} trimestre 1975, page 11.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Mort du « faire un », de se confondre avec l'Autre, ou mort du désir si d'aventure son objet est saisi.

¹²⁰ C. Landman, « Lectures comparées de la première leçon du séminaire Encore », 2008, http://www.freud-lacan.com/articles/article.php?url_article=clandman201008, [consulté le 12 février 2013].

¹²¹ Pr. Mohammed Ham, dans un échange que nous eûmes.

signifiant dont il n'y a pas de signifié »¹²². Par là même le S1 comme « origine » du dépliement signifiant, nous donne à re-formuler le titre de cette thèse « la mort comme origine ». Mais plus encore ceci re-questionne une nouvelle fois la dimension de l'Autre. Il se trouve que ce rapport à l'Autre est justement quelque chose que l'on doit identifier comme l'un des grands remaniements des économies psychiques lié à l'avènement de la postmodernité¹²³. Or, le féminin et la question de l'Autre paraissent particulièrement connectés. « L'Autre n'est pas simplement ce lieu où la vérité balbutie, il mérite de représenter ce à quoi la femme a foncièrement rapport »¹²⁴. Se pose également la question du phallus, qui vient à faire retour dans l'articulation de ce qui différencie l'homme et la femme au plan psychique. « ϕ , nous le désignons de ce phallus tel que je le précise d'être le signifiant qui n'a pas de signifié »¹²⁵. Ce qui tout comme la mort et l'amour en fait un signifiant maître. Doit-on y entendre un lien entre les questions du phallus et de la mort ?

Avant de poursuivre, rappelons le thème des « trois parques », et la femme silencieuse censée incarner la mort. Qu'est-ce à dire de cet Autre qui se tait, qui nous renvoie de fait à ce que peut incarner parfois le psychanalyste ?

Un lien avec la question de l'Autre peut apparaître en ceci, que c'est dans le silence que la « présence » de cet Autre atteint son apogée. Silence de la voix chez l'analyste, silence de la vision dans l'obscurité. Soit l'absence de signes, dans laquelle le savoir lui-même vacille, exposant le sujet de manière parfois insoutenable à l'Autre. C'est donc ce à quoi la femme a semble-t-il rapport, et que la mort viendrait sous-tendre, ou encore signifier par rebond, et que l'on retrouve dans les images de l'obscurité et du silence. Cette question ne saurait s'articuler sans y ajouter ce qu'il en est en quelque sorte la conséquence, à savoir une jouissance qui se trouve scindée entre jouissance phallique, cette jouissance idiote centrée sur le corps, et la jouissance Autre. « La jouissance, en tant que sexuelle, est phallique, c'est-à-dire qu'elle ne se rapporte pas à l'Autre comme tel »¹²⁶. Comme tel, puisqu'on ne peut pas dire que la question de l'Autre est absente pour autant dans la jouissance phallique, en ceci que la question du corps peut aussi renvoyer à la dimension de l'Autre¹²⁷. C'est donc le « comme tel » qui reste à

¹²² J. Lacan, [1972-1973], « Encore », Seuil, Paris, 1^{er} trimestre 1975, page 74.

¹²³ Hypothèse développée par C. Melman dans la notion de « nouvelle économie psychique » dans le livre « L'Homme sans gravité », Folio, Paris, Mars 2005.

¹²⁴ J. Lacan, [1972-1973], « Encore », Seuil, Paris, 1^{er} trimestre 1975, page 75.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Op.cit. page 14.

¹²⁷ Comme nous le rappellerons un peu plus loin dans ce travail (Cf. page 151), nous pouvons radicaliser la question de l'Autre ainsi : « Le corps c'est l'Autre ».

interroger. Qu'est ce que la femme trouve de plus que l'homme dans ce qui se joue dans sa jouissance, et de ce qui s'y entretient avec la question de l'Autre ?

Quoi qu'il en soit c'est bien là que se joue la grande différence, puisque sa jouissance n'est pas bornée par le corps, ou encore qu'elle n'est pas, en quelque sorte, circonscrite. C'est aussi ce qui met en tension ce que j'ai pu entendre dans la clinique chez les femmes, d'une crainte d'être vide, ou découverte comme vide, comme si ce vide se faisait l'envers d'un manque trop plein. « En référence à ce qui fait la clé de la fonction de l'objet du désir, ce qui saute aux yeux, c'est que la femme ne manque de rien »¹²⁸. Si nous replaçons notre thématique de la mort dans une dialectique entre jouissance phallique et jouissance de l'Autre, un nouveau point de différenciation semble apparaître. Dans la jouissance phallique on peut entendre la mort comme limite, c'est-à-dire limitée dans le temps par le simple fait que le corps a pour destinée la disparition. Mais l'Autre ne disparaît peut-être pas avec le corps, ou en tout cas peut se détacher de la dimension du corps, ou encore s'en passer. Nous pourrions proposer de radicaliser les choses ainsi :

- Dans la jouissance phallique la mort existe, le corps ne peut pas être un déchet, il ne peut être en reste.
- Dans la jouissance Autre la mort n'existe pas, la question du corps est dépassée, il est le déchet ou le reste de cette opération de jouissance sans borne.

« La mort n'existe pas », n'est pas sans évoquer une analogie avec la « la femme n'existe pas »¹²⁹. Cette femme qui « n'existe pas », ramène du côté de la clinique à la dimension du ravage maternel, ou encore à l'impossibilité de la mère de transmettre à sa fille un « être femme », et dont découle « la haine qui subsiste chez la fille à l'encontre de sa mère »¹³⁰. Ainsi l'œdipe féminin se spécifie-t-il d'une impasse fondamentale, dont découle une proximité entre les thématiques de la femme et de la psychose. Un de mes maîtres de stage, qui exerçait en service de psychiatrie, m'avait proposé l'idée que lorsqu'un homme délirait, on pouvait acquérir une certaine forme de conviction quant à sa structure, mais qu'à l'inverse lorsqu'il s'agissait d'une femme, la même conclusion n'était, selon lui, plus

¹²⁸ J. Lacan, [1962-1963], « L'angoisse », Seuil, Paris, Mai 2004, page 211.

¹²⁹ Comme l'affirme J. Lacan.

¹³⁰ J. Choukroun et M. Ham, « L'anorexie à l'adolescence : un paradigme du ravage au féminin ? », *in* Clinique Méditerranéenne, N° 80, 2009, page 249.

possible¹³¹. Le point commun est là aussi à chercher du côté de l'Autre, en ceci « qu'il échappe au discours, aux lois de la castration, et dépasse la référence au phallus »¹³². C'est pourquoi il est « le lieu où il convient d'inscrire le ravage »¹³³.

e) **La conférence de Louvain : « La mort est du domaine de la foi ».**

Dans les premières minutes Lacan annonce : « Je n'ai jamais eu la moindre intention de vous faire une conférence, mais j'ai un enseignement. J'ai fait ça pendant [silence, puis rire au sein de l'assemblée]. Oui pendant très longtemps, enfin, j'ai fait ça pendant 17 ans, et croyez bien que je le prépare; mais pour en principe venir parler à des personnes qui forcément n'ont de tout ça que cette chose curieuse, enfin, n'est-ce pas, cette chose qui se propage par des voies impersonnelles, qui se propage par des voies imperceptibles, et certainement de moi inconnues, celles qui font que j'ai toujours dû plutôt croire ce qu'on appelle mon audience. Alors après les questions qu'on m'a posées jusqu'ici, je ne pouvais vraiment rien faire que de me dire que j'improviserai [...] »¹³⁴. Cette dimension d'improvisation, qu'il infléchit un peu par la suite pour rappeler que rien ne saurait s'improviser réellement, me paraît intéressante dans la mesure où cette condition paraît propice à laisser émerger d'eux-mêmes l'articulation des axes fondamentaux de sa pensée, et de constater que la thématique de la mort y est une nouvelle fois présente. Tout d'abord autour de la question du maître, et du décalage qui mène au discours analytique. Le paradigme clinique de la psychanalyse, s'enracinant dans la conception d'un savoir troué, vient se déposer en contradiction avec le savoir du maître. Quand la question s'adresse au maître, il suppose l'ignorance de la réponse chez le sujet. À l'inverse, l'analyste considère qu'« on ne se pose de questions que toujours là où on a déjà une réponse, ce qui a l'air de limiter beaucoup la portée des questions »¹³⁵. L'étymologie du signifiant « maître » rappelle, qu'à l'origine, il s'agissait d'une dimension de domination, au sens de la domination d'un maître sur son esclave. L'écriture des quatre discours, et le mouvement qui s'y inclut de l'un à l'autre, souligne que pour passer du discours du maître à celui de l'analyste, s'opère un quart

¹³¹ Jean Jacques Fuster, Psychanalyste, Psychologue Clinicien en Centre Hospitalier, au cours d'un échange que nous eûmes lors d'un stage que je fis à ses côtés en 2006.

¹³² Op.cit. page 251.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Jacques Lacan, 13 Octobre 1972, lors de la « Conférence de Louvain ». Texte de la conférence, [consulté le 9 décembre 2009], sur le site internet <http://www.psychasoc.com/Textes/La-mort-est-du-domaine-de-la-foi>, page 1.

¹³⁵ Ibid.

de tour. Or ce quart de tour est précisément ce qui fait que l'analyste ne saurait répondre à la demande, puisqu'il se décale du savoir comme outil de puissance : « Il est certain que tous ici, tant que vous êtes, vous êtes inclus dans cette seconde sorte de discours. Vous attendez quelque chose d'une accession à cette sorte de pouvoir que confère ce qui a été promu par le quart de tour en question à une certaine place qu'on appelle le savoir »¹³⁶.

Il apparaît nécessaire d'entendre que la version du *dominus* peut s'allier à celle du père tout puissant, qui comme il le souligne n'a pas besoin de savoir. Le quart de tour est peut être à entendre comme le meurtre du père imaginaire. Ce quart de révolution, puisqu'il n'est pas de fait une révolution au sens propre, ne ramène donc pas les choses à la même place, mais déplace le supposé savoir de l'agent vers le sujet qui pose une question. C'est alors que surgit cette affirmation de Lacan, qui d'un ton soudainement haussé affirme : « **La mort est du domaine de la foi !** Vous avez bien raison de croire que vous allez mourir bien sûr ; ça vous soutient. Si vous n'y croyez pas, est-ce que vous pourriez supporter la vie que vous avez ? Si on n'était pas solidement appuyé sur cette certitude que ça finira, est-ce que vous pourriez supporter cette histoire ?

Néanmoins ce n'est qu'un acte de foi ; le comble du comble, c'est que vous n'en êtes pas sûr ! »¹³⁷. Lacan fait donc de la mort une question qui soutient quelque chose chez le sujet. Peut-on y entendre la mort comme symptôme ?

À cet endroit une contradiction est à relever, à savoir qu'il y a d'un côté la croyance que ça finira mais que « comble du comble on n'en est pas sûr ». Doit-on l'entendre comme un déni ou une division du sujet ? La réponse peut-elle être la même pour tous ?

On peut également repérer la proximité établie entre la question du savoir et de la mort. Vient par la suite cet exemple clinique : « Il y a une de mes patientes [...] elle a rêvé un jour comme ça que l'existence rejaillirait toujours d'elle-même, le rêve pascalien, une infinité de vies se succédant à elles-mêmes sans fin possible. Elle s'est réveillée presque folle ! »¹³⁸. Ce lien à la folie, et à la femme puisqu'il s'agit d'une « patiente », paraît extrêmement intéressant dans la mesure, et j'y reviendrai, où c'est bien dans la clinique de la psychose et du féminin, que cette thématique de la mort m'est apparue dans un premier temps comme centrale à traiter. Or, il m'a semblé entendre une difficulté assez récurrente chez les sujets féminins, mais aussi plus généralement chez des sujets inscrits dans les nouvelles modalités de jouissance, quand il

¹³⁶ Op.cit. page 3.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Ibid.

s'agissait d'inscrire quelque chose du côté de l'acte. « Pour ce qu'il en est de l'être parlant, il y a quelque chose qui s'appelle l'acte, et ça fait là pas le moindre de doute que le sens, la caractéristique de l'acte en tant que tel, c'est d'exposer sa vie, de la risquer ; c'en est strictement la limite. Et je m'en vais pas me mettre à exposer le pari de Pascal, pour dire que la vie, pour qui pense et sent un peu, n'a strictement qu'un sens, pouvoir la jouer »¹³⁹. La jouer, tel est le « je ». Plus précisément c'est la question du choix qui s'invite dans cette question du rapport à la vie et à la mort. Et là où l'on pourrait penser que c'est le sujet, celui de l'inconscient, qui amène le choix, j'en viens à me demander s'il ne serait pas possible d'inverser cette formulation. C'est-à-dire que c'est aussi le choix qui « produit du sujet ». Or, il est bien évident qu'ainsi proposé dans son lien à la mort, il pose à celui qui doit choisir la question en ces termes : mais qu'as-tu réellement à perdre ?

Certainement pas ta vie, bien au contraire !

Mais dans la question du choix, ou encore de l'acte, ressurgit celle du désir. Et comme le rappelle l'hystérique, le problème dans l'acte de choix, qu'on peut entendre comme signature du désir, ce n'est pas de rater l'objet de celui-ci, mais bien au contraire de le saisir, ce dont tout bon névrosé se voit structurellement incapable. La demande peut parfois prendre la forme d'une aide au choix. « *Dites moi quel choix je dois faire* », est une formule que j'ai entendu plusieurs fois. Bien entendu il ne s'agit pas d'y répondre, puisqu'elle est par essence caduque, mais n'oublions pas que : « cette répétition d'une demande, [...] est tout de même là pour quelque chose, pour quelque chose d'autre que d'aboutir à l'anéantissement »¹⁴⁰, ou encore aboutir à la mort. Pour autant il n'est pas évident que la mort soit réductible à l'anéantissement, ou plutôt si elle l'est c'est du point de vue imaginaire, ce qui de toute façon n'est pas du tout antithétique avec le fait de la désirer, pour revenir à l'hypothèse centrale de ce travail. Mais « ce qui insiste » n'est pas forcément désir, il peut tout aussi bien se ranger dans le registre de la jouissance, et ce du côté d'un sens comme le rappelle la réécriture de la « j'ouïe-sens ». Au fond cette insistance en tant qu'insistance du désir, ou insistance de la jouissance, nous amène à replacer la question de la clinique de cette insistance. S'agit-il d'une insistance qui paraît au sujet comme extérieur à lui et dans laquelle il se vit donc victime, ou comme le retour de quelque chose dont il prend acte en tant que cela lui appartient. Au fond ce n'est pas l'insistance qui est en question mais l'attitude du sujet quant à ce qui fait retour. Ainsi, « l'inconscient est structuré comme un langage, parce que dès l'émergence de cette

¹³⁹ Op.cit. page 5.

¹⁴⁰ Op.cit. page 7.

notion apportée par Freud il est clair qu'il ne s'agit que de ça ». Les rêves, la parole, laissent entrevoir dans leurs déploiements, que l'hypothèse d'une structure tend toujours à faire retour. C'est pourquoi on ne sait jamais ce que l'on dit, en tout cas au moment où on le prononce. L'intervention d'une personne au cours de la conférence que donne Lacan à Louvain, en fait une merveilleuse démonstration. Le principe de révolution amené par son contradicteur, est ramené à son *stricto sensu*, à savoir revenir à la même place. Ainsi se démontre que quoi que l'on dise, c'est presque toujours une demande adressée à l'Autre qui émerge, demande qui me donne souvent le sentiment qu'elle doit s'entendre en son dernier terme, comme une demande d'amour, ce qui est en partie le cas ici : « C'est l'amour, c'est l'amour qu'il vous prêche »¹⁴¹.

Mais cette question de l'amour, dont nous devons prendre acte qu'elle insiste dans l'élaboration de ce travail, m'amène à introduire un troisième terme à la suite de la mort et de l'amour. Il s'agit de la mère. Car c'est bien du côté maternel que quelque chose d'une origine de cette demande, équivalente de la mort du point de vue du discours de l'analyste, prendrait sa source, en tant qu'il serait amour qui tend à faire de l'un. « Cette incidence par la mère enfin, par la langue maternelle, n'est-ce pas, ce quelque chose qui est à la fois au principe, que c'est vers là que se tourne l'amour, que c'est vers ce frémissant appel à l'union dans quoi ? »¹⁴².

Il y a là une demande irréductible adressée à l'Autre dont le rapport à la mère apparaît en quelque sorte comme le prototype de l'Autre réel. « L'Autre avec un grand A, cet autre qui est le lieu dans lequel vous témoignez ou vous articulez ce que vous avez à dire, vous manifestez enfin chacun comme le témoin de ce que vous avez pu recueillir de vérité »¹⁴³.

L'intervention s'achève sur le concept d'objet *a*, qu'incarne l'analyste, et qui apparaît comme l'irréductible noyau du procès analytique. La boucle est bouclée et je crois qu'on peut déjà relever dans ce début d'exploration livresque, ce qui a émergé, en particulier dans cette tentative de résumer quelque chose de la question de la mort avec Lacan, soit une poignée de signifiants et de concepts qui semblent « tourner » ensemble autour de la question de la mort : **La mère, l'amour, la mort, la femme, l'Autre, l'objet *a*.** Ce qui n'a pas encore été suffisamment articulé échoit à la question du désir. Peu à peu, un pont commence à se bâtir vers la clinique. Ce qui m'intéresse c'est ce que produit ce rapport à la mort que je suppose chez le sujet, celui de l'inconscient, qui ne saurait s'entendre dans la clinique qu'en fonction

¹⁴¹ Op.cit. page 13.

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Op.cit. page 14.

de la tentative de circonscription des signifiants qui organisent son désir. Il y a dans ce « pari », une intuition, sur laquelle je fais reposer mon hypothèse centrale, à savoir que **le désir m'apparaît comme profondément lié à ce qu'il en est du rapport à la mort**, que j'ai tenté de formuler par « **l'objet a c'est la mort** ».

3) La mort comme origine, objet ou référence ?

a) Le désir comme visée d'un au-delà de la mort ?

Sabina Spielrein travaillait sur une hypothèse qui m'apparaît intéressante à posteriori, bien qu'elle s'avère plus intuitive que démontrée, même une fois son développement achevé. « La destruction comme cause du devenir », pourrait s'interpréter dans la ligne de ce travail comme « la mort imaginaire comme cause du devenir ». Ceci étant, la position de l'auteur n'est pas telle, mais ce développement tant dans certains énoncés que dans son énonciation, ouvre plusieurs pistes intéressantes. Ce texte commence par un constat qui vient articuler les thématiques de la mort et du désir sexuel : « quelques auteurs ont bien été frappés par la fréquence avec laquelle on trouve des représentations de mort associées aux désirs sexuels, mais la mort apparaît alors que comme un symbole de la chute morale »¹⁴⁴. Pour en étudier un peu plus directement les avatars, c'est la question du désir passionnel qui est abordée. En effet, au-delà des mythes, la réalité de la passion vient à donner une vision clinique de la relation étroite entre vie et mort dans le sexuel, et de comment le sexuel peut renvoyer à la question de la différence des générations. Jung, thérapeute puis amant de Sabina Spielrein, est cité à ce sujet dans le texte : « le désir passionnel, c'est-à-dire la libido, comporte deux aspects : il représente cette puissance qui embellit toute chose, mais qui peut aussi, en certaines circonstances, tout détruire. L'on fait souvent mine de ne pas bien comprendre en quoi une telle puissance génératrice peut se révéler destructive : une femme qui s'abandonne à la passion aura tôt fait de s'en apercevoir, particulièrement dans le contexte culturel moderne. Il convient d'un peu oublier son univers d'être civilisé, pour bien se rendre compte du sentiment de totale insécurité auquel se voue celui qui s'abandonne sans réserve à son destin. Notre fécondité elle-même nous condamne à l'autodestruction, car l'avènement d'une génération inaugure le déclin de la génération précédente : nos descendants deviennent ainsi nos plus redoutables ennemis, desquels nous ne viendrons jamais à bout, car ils nous survivront et finiront par ôter le pouvoir à nos mains affaiblies. C'est de façon tout à fait compréhensible que le destin érotique se révèle une source d'angoisse, puisqu'il échappe à toute prévision; toute destinée, d'une manière générale, recèle des dangers inconnus, et **la constante hésitation du névropathe à accepter les risques de l'existence s'explique par son désir de**

¹⁴⁴ S. Spielrein, [1912], « La destruction comme cause du devenir (extraits) », in « revue française de psychanalyse », N° 4, PUF, Paris, 2002, page 1295.

pouvoir se tenir à l'écart, afin de ne pas avoir à s'engager dans cette dangereuse lutte qu'est l'existence. Quiconque renonce au risque de vivre doit en étouffer en lui le désir, par une sorte de suicide. Ainsi s'expliquent les fantasmes de mort qui accompagnent si souvent le renoncement au désir érotique »¹⁴⁵.

Il y a dans ces idées, et dans la suite, rappelées tant du côté du biologique que de l'humain, le fait difficilement critiquable que le sexuel en tant que reproduction, rime pour l'être qui s'y engage, avec quelque chose d'un risque, voire d'un donner sa vie pour créer la vie. Il y a là un paradoxe indépassable. Du point de vue de l'Homme, et par l'intermédiaire du savoir, du symbolique, on revient inévitablement à la question de l'amour. « Aimer et disparaître : ceci s'accorde depuis des éternités. Vouloir aimer, c'est aussi être prêt à la mort. »¹⁴⁶. On serait tenté d'entendre là une structure inconsciente par une opposition symbolique en faisant en quelque sorte foi. L'état d'amour est entendu comme véritable destruction du moi, et ce au travers d'une conséquente incapacité pour l'individu de se mettre en mouvement. Dans ce couple amoureux, réapparaît la question de l'homme et de la femme : « l'homme, étant plus disposé au rôle actif, possède aussi, du fait de la composante destructive de l'instinct sexuel, plus de désirs sadiques : il veut détruire la femme qu'il aime, et la femme, qui se considère plutôt comme objet de cet amour, veut être détruite. Bien entendu, la délimitation n'est jamais aussi nette, ne serait-ce que parce que tout être humain est en fait bisexuel »¹⁴⁷. **Le désir masculin est donc posé ici du côté d'un désir de destruction, et celui de la femme comme un désir d'être détruit.** « Qu'il me suffise de rappeler ce que vous, analystes, vous pouvez toucher du doigt – à quel point le fantasme qui guide le désir féminin, des rêveries des pures jeunes filles jusqu'aux accouplements des matrones, peut être littéralement empoisonné par l'image promue du Christ sur la croix »¹⁴⁸. **La mort imaginaire pourrait dès lors apparaître comme l'« objet » de ces deux positions, puisque qu'il s'agit de la donner ou de la recevoir.**

¹⁴⁵ C.G.Jung, « Métamorphose et symboles de la libido », in « Jarbuch d. Psychoanalyse », cité par S. Spielrein, Op.cit. page 1296.

¹⁴⁶ F.Nietzsche, « Ainsi parlait Zarathoustra », 2ème partie, « De l'immaculée connaissance », cité dans le texte par S. Spielrein, Op.cit. page 1306.

¹⁴⁷ Op.cit. page 1307.

¹⁴⁸ J. Lacan, [1960], « L'Éthique de la psychanalyse », Seuil, Paris, Septembre 1986, page 304.

Enfin ce paradoxe du désir sexuel est encore à souligner, à savoir que s'en défendre, ne protège pas davantage de la thématique de la mort. De fait, « fuir le sexuel » pourrait être la base de son retour par le réel de la mort, comme il est imaginé dans ce conte rapporté par Spielrein, « la légende du prince Oleg » : « celui-ci s'était entendu prophétiser que son cheval favori serait cause de sa mort. Afin de conjurer ce danger, Oleg se défait de son cheval, et le confie aux soins vigilants de ses serviteurs. Quelque temps plus tard, on lui apprend que son cheval est mort. Il se rend auprès de la tombe, gémissant, et maudissant le faux prophète. À ce moment, un serpent surgit du crâne de l'animal et, de sa morsure fatale, foudroie le héros. Le cheval, ici, représente la sexualité d'Oleg : celle-ci périt, et, avec elle, Oleg, qui tombe victime de son propre désir sexuel (le serpent) »¹⁴⁹. Ce texte pourrait donc se conclure par le constat suivant : « la mort est en elle-même une chose terrible, mais en tant que composante destructive de l'instinct sexuel, menant au devenir, elle est salutaire »¹⁵⁰.

Les thématiques soulevées m'amène à traiter d'un mythe qui s'en fait assez naturellement l'écho, celui d'Antigone. Il me paraît intéressant de l'étudier, car il vient articuler des dimensions qui sont apparues comme centrales dans ce travail, et pose la question du désir et de sa visée. Antigone est issue de la relation incestueuse entre Œdipe et Jocaste. Quand son père est chassé de Thèbes, elle le suit et l'assiste jusqu'à la fin de ses jours. De retour dans la ville qu'elle avait quittée, elle découvre que ses deux frères, Étéocle et Polynice, se disputent le pouvoir. Aucun des deux frères ne survit à cette lutte. Polynice ne bénéficie d'aucune sépulture sur ordre de Créon (son oncle), qui veut lui faire payer *post mortem*, sa tentative d'envahissement de la ville au côté d'une armée étrangère pour vaincre son frère : « j'entends qu'on le laisse là, cadavre sans sépulture, pâture et jouet des oiseaux et des chiens »¹⁵¹. C'est là que le drame d'Antigone se noue. Malgré l'interdit posé par son oncle, Antigone choisit de fomenter le projet de recouvrir le corps de son frère, et de réaliser les rituels habituellement réservés aux défunts. Elle se rend auprès de sa sœur Ismène pour lui demander assistance dans son projet. Celle-ci tente de l'en dissuader tout en refusant de la suivre. Antigone lui répond : « ah ! réfléchis, ma sœur, et songe à notre père. Il a fini odieux, infâme : dénonçant le premier ses crimes, il s'est lui-même, et de sa propre main, arraché les deux yeux »¹⁵². Par là même, se donne à entendre la dimension de répétition qui s'articule entre le crime du père et celui que va perpétrer Antigone, au regard de l'interdit posé par

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Sophocle, [441 Av. J-C], « Antigone », Le théâtre de poche, Paris, Juillet 2010, page 9.

¹⁵² Op.cit. page 3.

Créon. Dès lors Antigone écarte de manière féroce sa sœur, choix qu'elle soutiendra envers et contre tout, même quand celle-ci tentera un peu plus tard de la soutenir dans son acte face à Créon : « va, continue à raisonner ainsi, et tu auras ma haine, tu auras la haine du mort, à jamais attachée à toi et bien méritée. Va donc, et laisses-nous, moi et ma sottise, courir notre risque. Du moins je n'en courrai pas qui me puisse mener à une mort honteuse »¹⁵³. Antigone se rend une première fois auprès du corps de Polynice. Elle le recouvre d'une fine poussière, et accomplit les rites funéraires sans être vue. Créon, informé, ordonne qu'on trouve le responsable. Ces gardes s'étant rendu près du corps, et ayant balayé la poussière qui recouvre le mort, finissent par saisir Antigone sur le fait, qui s'était un peu écartée du défunt pour échapper à une tempête de sable, métaphore de la réponse des dieux à la profanation du corps : « elle est là, à pousser les cris perçants de l'oiseau qui se désole à la vue du nid vide où manque ses petits »¹⁵⁴. Mais il n'est pas trop tard pour faire marche arrière. Ramenée devant Créon, ce que déclare Antigone nous donne à entendre sa position quant à la mort : « subir la mort, pour moi n'est pas une souffrance. C'en eut été une, au contraire, si j'avais toléré que le corps d'un fils de ma mère n'eût pas, après sa mort, obtenu un tombeau. De cela, oui, j'eusse souffert ; de ceci je ne souffre pas. Je te parais sans doute agir comme une folle. Mais le fou pourrait bien être celui même qui me traite de folle »¹⁵⁵. Le fils de Créon, Hémon, tente de dissuader son père mais sans y parvenir. Un nouvel échange va intervenir entre Créon et Antigone qui va justifier son acte de manière que l'on peut qualifier d'assez surprenante au premier abord : « quel est donc le principe auquel je prétends avoir obéi ? Comprends le bien : un mari mort, je pouvais en trouver un autre et avoir de lui un enfant, si j'avais perdu mon premier époux ; mais, mon père et ma mère une fois dans la tombe, nul autre frère ne me fut jamais né »¹⁵⁶. Créon condamne Antigone non pas à une exécution, mais à être menée « en un lieu délaissé par les pas des Hommes, [...] toute vive au fond d'un sous terrain creusé dans le rocher, en ne laissant à sa portée que ce qu'il faut de nourriture pour être sans reproche, nous, à l'égard des dieux et épargner ainsi une souillure à Thèbes »¹⁵⁷. Bien que Créon finisse par entendre quelque chose de sa dramatique erreur par l'intervention du personnage de Tirésias, « va, cède au mort, ne cherche pas à atteindre qui n'est plus »¹⁵⁸, le malheur s'abat sur lui, par la mort de son fils et de sa femme.

¹⁵³ Op.cit. page 4.

¹⁵⁴ Op.cit. page 17.

¹⁵⁵ Op.cit. page 19.

¹⁵⁶ Op.cit. page 36.

¹⁵⁷ Op.cit. page 31.

¹⁵⁸ Op.cit. page 41.

Ce qui est intéressant dans ce mythe c'est qu'il nous éclaire sur la question posée, en ceci qu'« Antigone nous fait voir, le point de visée qui définit le désir »¹⁵⁹. Mais il s'agit également de s'intéresser au point de fascination assez singulier qu'elle soulève. « Je ne suis pas si sûr que le spectateur palpète tellement. Je suis bien sûr par contre qu'il est fasciné par l'image d'Antigone »¹⁶⁰. Ce point de fascination s'éclaire au-delà de la dimension manifeste de ses lamentations au moment d'arriver à la mort, du côté d'un désir tyrannique, inconnu à elle-même, autrement dit un désir inconscient, où quelque chose chez Antigone vient insister au point qu'elle ne peut porter le moindre crédit aux discours d'Ismène et de Créon, ce qui semble déplacer sa question de l'autre vers l'Autre. Comme dans Hamlet, ce qui est amené au travers du frère d'Antigone, c'est la notion d'une seconde mort, c'est-à-dire une mort non en tant que fin, mais en tant que souffrance éternelle, pareille à Hamlet qui ne tue pas Claudius, parce qu'il : « veut pour lui une souffrance éternelle »¹⁶¹. On retrouve ainsi la structure du fantasme sadique. On peut aussi y relier quelque chose de la dialectique identifiée sur la question des deux jouissances, où la mort semblait pouvoir apparaître tour à tour comme fin ou comme infinité. Ce que vise le désir d'Antigone est le dépassement d'une limite. Le mot grec qui est rapporté est l'*Atè*, « limite que la vie humaine ne saurait trop longtemps franchir. [...] c'est là que veut aller Antigone »¹⁶². Ce qui peut étonner chez elle, comme d'ailleurs chez Créon, c'est « que ni l'un ni l'autre ne semblent connaître la crainte ni la pitié »¹⁶³. Chacun de son côté va franchir une limite et entraîner sa propre perte, mais ces deux limites viennent se référer à deux lois distinctes. Là où Antigone défie la loi édictée par Créon, en tant que loi de la cité, lui défie un autre type de loi. « Il ne s'aperçoit même pas qu'il franchit cette fameuse limite, dont on croit avoir dit assez en disant qu'Antigone la défend, qu'il s'agit des lois non-écrites »¹⁶⁴. En résumé, Antigone défie une loi écrite alors que Créon défie une loi non-écrite. Si nous rapprochons cela du drame du roi Oedipe, lui aussi franchit une loi non-écrite, à savoir l'interdit de l'inceste, lui aussi sans le savoir. Le résultat est qu'il a à céder ses yeux, et nous pourrions dire, que pareillement, Créon, qui reste aussi en vie, perd sa femme et son fils, autant dire la prunelle de ses yeux. L'analogie est d'autant plus intéressante que les deux tragédies sont liées dans une continuité de l'une à l'autre. N'y aurait-il pas bien là quelque chose qui se reproduit ?

¹⁵⁹ J. Lacan, [1959-1960], « l'Éthique de la psychanalyse », Seuil, Paris, Septembre 1986, page 290.

¹⁶⁰ Op.cit. page 295.

¹⁶¹ Op.cit. page 294.

¹⁶² Op.cit. page 305.

¹⁶³ Op.cit. page 300.

¹⁶⁴ Op.cit. page 301.

Quoi qu'il en soit, tend à apparaître le vice caché de la morale, en tant que « le bien ne saurait régner sur tout, sans qu'apparaisse un excès dont la tragédie nous avertit des conséquences fatales »¹⁶⁵.

Le supplice auquel Antigone est vouée, à savoir être placée vivante dans son tombeau, nous ouvre à l'aporie d'un cadavre animé, venant symboliser cet entre-deux où se situe Antigone. « Voilà donc pour silhouetter l'énigme que nous présente Antigone - celle d'un être inhumain »¹⁶⁶. Plus généralement les personnages de tragédie, sont toujours dans une forme non pas de solitude, qui échoit à la condition humaine, mais d'isolement, « hors de limites, toujours en flèche, et par conséquent, arraché par quelque côté à la structure »¹⁶⁷, ou encore : « au-dessus et aussi en dehors de la cité »¹⁶⁸. Cette position amène une nouvelle question : Antigone est-elle folle ?

Si elle est « arrachée » à la dimension de structure, la question se voit en quelque sorte purement dissoute, et pourrait renvoyer encore une fois à la question de la femme. Antigone est « morte dans la vie »¹⁶⁹. Est-elle morte dans la vie d'être soumise à la tyrannie de son désir, ou à celui du désir de l'Autre ? Ou devons-nous y entendre l'ineffable articulation entre désir du sujet et désir de l'Autre ?

Au-delà de ces questions, nous pouvons remarquer un passage, où je serais tenté de dire **qu'Antigone reconvoque devant le cadavre profané de son frère, la dimension de la détresse fondamentale**, quand « elle est comparée à la mère délaissée d'une couvée dispersée, poussant ses cris pathétiques »¹⁷⁰. Là, l'Autre ne peut rien (les dieux), et son désir s'en trouve semble-t-il d'autant plus renforcé. Est-ce que son inhumanité supposée, s'instaure de ce qu'aucune réponse satisfaisante ne réponde à ses cris de désespoir ?

Cette dimension de déshumain pour reprendre un terme déjà employé dans ce travail, vient trancher avec un personnage de Créon, qui va apparaître au fur et à mesure que les effondrements successifs de la tragédie vont se produire, comme plus humain. « Ce point est extrêmement important pour fixer la stature de Créon - nous verrons par la suite ce qu'il est, à savoir ce que sont toujours les bourreaux et les tyrans - en fin de compte, des personnages humains. Il n'y a que les martyrs pour être sans pitié ni crainte. Croyez-moi le jour du

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ Op.cit. page 306.

¹⁶⁷ Op.cit. page 316.

¹⁶⁸ Op.cit. page 320.

¹⁶⁹ Op.cit. page 317.

¹⁷⁰ Op.cit. page 307.

triomphe des martyrs, c'est l'incendie universel. La pièce est bien faite pour nous le démontrer »¹⁷¹. De manière plus générale, il apparaît que les héros ont toujours cette spécificité de se confronter à des choix, dans lesquels se joue *in fine* ce rapport de la vie à la mort, ou encore se situe métaphoriquement dans cet entre-deux qu'ouvre ici cette tragédie. C'est-à-dire que confronté à la pureté de leurs désirs, ils ne font bien souvent que hâter leur perte. Lacan livre une traduction qui s'inscrit en faux avec les traductions précédentes d'Antigone, au moment où surgit la thématique de ce rapport irréductible de l'Homme à la mort. « Il n'en est pas arrivé au bout avec la mort, mais il trouve des trucs formidables, des maladies qu'il a construites »¹⁷². Je ne peux m'empêcher d'associer cette idée de « maladies construites » avec la névrose. **Doit-on pousser l'idée au point d'une hypothèse dans laquelle le symptôme dont un sujet se plaint, tirerait sa substantive moelle du rapport qu'il entretient à la mort ?**

La confrontation entre Créon et Antigone, vient donc introduire quelque chose de cette dissymétrie entre le héros et la loi de la cité. En d'autres termes c'est la loi du signifiant qu'impose Antigone. « Antigone n'évoque aucun droit que ceci, qui surgit dans le langage du caractère ineffaçable de ce qui est [...] ineffaçable à partir du moment où le signifiant qui surgit l'arrête comme une chose fixe à travers tout flux de transformations possibles. Ce qui est est, et c'est à cela, à cette surface, que se fixe la position imbrisable, infranchissable d'Antigone »¹⁷³. Soit l'idée que le signifiant témoin d'une absence est une indélébile présence. Ainsi ce que vise Antigone, « l'Até [...] relève de l'Autre, du champ de l'Autre, n'appartient pas à Créon, c'est par contre le lieu où se situe Antigone »¹⁷⁴. Et de fait, ce frère unique qu'elle tente de sauver d'une seconde mort, est unique de se rapporter à une même matrice, celle où Antigone a vu le jour, et dans laquelle se perpétue l'Até familial, c'est-à-dire le meurtre commis par Œdipe. Cette insistance du désir qu'il s'agit donc de relever, ne peut empêcher d'évoquer la question de la lettre. Dans le conte d'Edgard Allan Poe, je me suis toujours étonné que le ministre qui tire son avantage que la reine croit qu'il possède la lettre, ne la détruise pas, puisqu'à l'évidence il en conserverait l'avantage, tout en évitant ce qui le mène finalement à sa perte. Ce qui paraît donc évident c'est que « l'ascendant que le ministre tire de la situation ne tient donc pas à la lettre »¹⁷⁵. Cependant, ce qu'il s'agit peut-être

¹⁷¹ Op.cit. page 311.

¹⁷² Op.cit. page 321.

¹⁷³ Op.cit. Page 324-325.

¹⁷⁴ Op.cit. page 323.

¹⁷⁵ J. Lacan, [1955], « Séminaire sur la lettre volée », in « Ecrits », Points, Paris, Octobre 1999, page 33.

d'entendre, c'est que si la lettre n'est pas détruite, c'est parce que la reprise métaphorique du conte, nous pointe justement que la lettre ne peut être détruite ou effacer. Ainsi, Créon peut bien tenter d'effacer ce qui fait la trace du passage de Polynice sur cette terre, il ne pourra pas effacer toute trace, et c'est l'oubli de cette loi qui le mène à sa perte. Créon s'est-il pris pour l'Autre ?

« **Le désir ne sait pas ce qu'il désire ; il n'a pas d'objet ; ou plutôt son objet est infini et se situe au-delà de tout objet limité imaginable ou concevable** »¹⁷⁶. Voilà sans doute un bon résumé de ce qui provoque la perplexité que l'on peut ressentir face à la figure d'Antigone, qui nous rappelle une nouvelle fois au fait que ce désir du sujet (par essence inconscient) n'atteindra pas ce qui le meut. La réalisation du désir n'est pas possible. C'est probablement aussi en ceci que la culpabilité a quelque chose d'indépassable pour l'Homme, si on l'associe à « l'éthique du désir », c'est-à-dire à cette idée que « la seule chose dont on puisse être coupable, c'est d'avoir cédé sur son désir »¹⁷⁷. En effet peut-on toujours et à tout instant ne pas céder sur son désir ? Ne risquerions-nous pas d'en mourir ?

Ce qui se pose ici c'est la question de la chose Freudienne (*Das ding*), et le lien que peut y entretenir la question du désir, en tant que cette chose, a quelque chose à voir avec ce que l'on nomme humain. « Ce que nous appelons l'humain ne serait pas défini autrement que de la façon dont j'ai défini tout à l'heure la chose, à savoir ce qui du réel pâtit du signifiant »¹⁷⁸. Le désir radical d'Antigone, se base sur une affaire de sépulture. C'est-à-dire que ce désir qui s'exprime est celui d'apposer un signifiant, comme pour faire barrage à l'errance de l'âme de Polynice. Il y a là encore le fondement même de cette possibilité introduite face à l'absence, de s'adresser à ce lieu vide mais néanmoins adresse que constitue l'Autre pour le sujet. « La sépulture se spécifie avant tout d'être ce lieu topologique interne auquel l'humain, quand il a tout perdu, découvre qu'il peut s'adresser en invoquant - comme devant une sépulture réelle - un Autre inoubliable par ces mots : « c'est toi qui, au-delà de ton absence, m'as donné ces mots par lesquels je peux te dire : « c'est toi, l'absent à qui je parle, qui m'as fait le présent de cette parole qui parle de ton absence » »¹⁷⁹. Ainsi l'érigement de ce lieu dont la sépulture se fait le signifiant, se donne par là même comme radicalement absent. De là se fonde cette schize entre le sujet et l'Autre, et fait de celui-ci un lieu qu'on ne saurait atteindre qu'au travers de la mort. « **Ainsi la sépulture n'est pas que la constitution de ce**

¹⁷⁶ J. Cléro, [2002], « Le vocabulaire de Jacques Lacan », Ellipses, Paris, Août 2006, pages 25.

¹⁷⁷ J. Lacan, [1959-1960], « L'éthique de la psychanalyse », Seuil, Paris, Septembre 1986, page 370.

¹⁷⁸ Op.cit. page 150.

¹⁷⁹ A.D. Weill, [1995], « Les trois temps de la loi », Le Seuil, Paris, 2008, page 97.

lieu vide où s'est opérée la transmutation du réel de la dépouille en un signifiant vivant, elle est aussi l'institution de cet interdit fondamental en tant qu'il institue un écart infranchissable entre le réel et le symbolique, entre le mort vivant et le signifiant vivant mort »¹⁸⁰. « Ce qui fait l'humain, n'est-ce pas, en effet, cette chose qui ne peut être touchée sous peine d'en mourir ? »¹⁸¹.

b) Le traumatisme et la mort : écrire le réel ?

Barrois propose d'associer l'effraction traumatique, à la question de la mort du côté d' « une soudaine intimité » avec celle-ci. Jacques Cabassut a pu également me témoigner de son expérience clinique, et de cette idée, que les sujets développant une symptomatologie traumatique, rapportaient qu'*in fine*, lors de la mauvaise rencontre inaugurale de leur trouble, ils étaient arrivés à la conclusion « *qu'ils allaient y rester* »¹⁸². Il y a dans cette formule, quelque chose d'une parole qui renvoie au reste, ou encore au déchet. Tout sujet confronté à ce type d'événement n'est pour autant pas voué à déclencher une névrose traumatique. C'est ce qui amène à réinterroger cette question dans la dynamique transféro-contre transférentielle, et d'y repérer comment le traumatisme récent peut s'articuler au trauma du sexuel. Par là même, la reprise de signifiants qui articulent le discours, peuvent venir par le truchement du transfert, ouvrir un passage de névrose traumatique à névrose de transfert, permettant d'endiguer quelque chose du réel traumatique, par l'intervention d'éléments symboliques dans la dialectique qui s'organise dans la rencontre avec le clinicien.

La non-universalité du déclenchement d'une névrose traumatique, interroge sur le fait que cette « soudaine intimité avec la mort », n'a donc pas toujours le même impact. Il en résulte la question de ce à quoi on a rapport et qui peut se remettre en jeu dans l'irruption de la mauvaise rencontre ou *tuché*. L'hypothèse clinique a priori la plus pertinente vient donc relier ce traumatisme effractant au traumatisme sexuel originaire. Ainsi la question de l'écriture du réel dans le travail de reprise analytique, interroge-t-il l'arrimage symbolique qu'offre l'interprétation du transfert, et conduit également à en distinguer les limites. Mais en réutilisant ces concepts fondamentaux de la psychanalyse, et bien qu'on en mesure la

¹⁸⁰ Op.cit. page 98-99.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Pr. Jacques Cabassut, lors d'un échange que nous eûmes.

pertinence, ne courrons-nous pas paradoxalement le risque de clore un peu trop vite la question de cette émergence de la mort dans la mauvaise rencontre ?

La mort s'entend souvent en tant qu'elle est réelle, mais pour autant nous ne serions pas en mesure de conclure que la mort est le réel. Ainsi pourrait-on l'imaginer comme un bout de réel. Une sorte de découpage de ce réel viendrait peut-être nous éclairer, et éventuellement permettre d'associer la mort à une de ces partitions du réel, tel que le propose par exemple Alain Didier Weill¹⁸³. Sa réflexion s'appuie sur la genèse, dont la pertinence métaphorique renvoie au rapport de l'Homme au réel, en tant qu'il n'a de cesse de tenter de l'écrire sans jamais y parvenir. Ainsi se dessine le « réel d'abîme », inaccessible à l'écriture, le « réel des ténèbres », qui n'a pu advenir à la « lumière » mais susceptible de le faire, et enfin le « réel de la nuit », qui advient au symbolique et perd par là même sa substance ténébreuse. Il y a donc dans le réel d'« abîme » l'idée d'une limite : « l'abîme [...] désigne un point de réel qu'aucune nomination ne viendra hisser ultérieurement à l'existence »¹⁸⁴. On serait dès lors tenté d'écarter la question de l'abîme puisqu'une prise symbolique, et par là même transmissible, semble vouée à l'échec. Pour autant, serait-il possible d'inférer de ce découpage la prégnance d'effets du « réel des abîmes » dans la clinique ? Comment repérer ces effets ?

« Tout est abîme et « que tout est abîme » c'est là le fond de la parole, le mouvement à partir duquel celle-ci peut vraiment parler »¹⁸⁵. Cet abîme du réel pourrait donc s'entendre, et ce bien qu'il soit conçu comme inaccessible, comme le « fond de la parole ». La mort pourrait-elle être le signifiant le plus à même de border cet abîme sur lequel reposerait l'édifice de la parole ?

L'argument principal se mettant en contradiction avec l'idée d'un questionnement du rapport à la mort, s'appuie donc sur l'idée que ce réel ne peut pas advenir pour le sujet, puisqu'il aura aussitôt disparu dès lors qu'il en fera « l'expérience »¹⁸⁶. Cependant nous ne serons rien de bien différent après notre décès, de ce que nous étions avant de naître : « un temps infini s'est écoulé avant ma naissance ; qu'étais-je durant tout ce temps ? »¹⁸⁷. Or l'expérience analytique révèle bien que les paroles parlant le sujet antérieurement à sa naissance, marquent probablement son destin. Ainsi la mort réelle de l'individu n'est pas la mort du sujet, en tant

¹⁸³ A.D. Weill, [1995], « Les trois temps de la loi », Le Seuil, Paris, 2008.

¹⁸⁴ Op.cit. page 51.

¹⁸⁵ M. Blanchot, [1949], « La part du feu », Gallimard, Paris, 1972, page 136.

¹⁸⁶ Bien sûr le terme d'expérience lui-même ne convient pas puisque la mort est la fin de toute expérience, c'est une non-expérience.

¹⁸⁷ A. Schopenhauer, [1890], « Métaphysique de la vie, Métaphysique de la mort », bibliothèques 10/18, Paris, Décembre 2007, page 98.

que la parole d'autres tendra à le transporter dans un au-delà de la mort. La mort en tant que nous pourrions l'entrevoir comme origine, comme cause, rappelle que la notion même de temps peut s'entendre comme une notion imaginaire. En effet, il est tout à fait possible d'inférer l'hypothèse du temps, et c'est bien d'ailleurs ce qui en fait une hypothèse scientifique. On pourrait y opposer l'« éternel retour »¹⁸⁸ proposé par Nietzsche, qui dès lors abolit tout simplement la pertinence du temps, qui passerait dans une répétition infinie du même. **Le fait que le temps n'existe pas dans l'inconscient, doit-il nous convaincre que l'inconscient ne porte pas trace de la mort ? L'hypothèse d'une trace de la mort dans l'inconscient, pourrait-elle se soutenir ?**

La proposition de nommer cet abîme, mort, ne va pas de soi. Le fait même de tenter de le nommer est vain. Mais si cette thèse s'oriente peu à peu vers une tentative d'écriture d'un réel, il n'est pas pour autant dit qu'elle puisse et encore moins qu'elle soit tenue d'y aboutir¹⁸⁹. Cependant je me rattache au fait que ce signifiant est terriblement opérant du fait même qu'il s'agit d'un signifiant sans signifié, et qu'il nous faut donc de le dépoussiérer un peu. Le signifiant « mort », en tant qu'il est articulé au discours, me paraît être la nomination au plus proche de cette impossible expérience de l'abîme, qui nous est en quelque sorte plus qu'insue : plus qu'une trace de la mort dans l'inconscient, n'y-aurait-il pas par là même, l'idée d'une référence ou d'une condition, qui irait en quelque sorte au-delà même de l'hypothèse de l'inconscient ?

Quoi qu'il puisse en être, c'est bien dans la clinique de la psychose, dans un cas en particulier, que je suis venu à penser, ou plutôt devrais-je dire à repenser, à ce qui apparaît d'abîmes, ou encore de ce qu'il en est de ces corps qui s'« abîment », dans la psychose. Mais qu'est ce qui permet cliniquement d'avancer que le sujet psychotique serait une sorte de tenant lieu de cet abîme, ou encore de cette mort que j'y rattache ?

Ma réponse à cette question, repose sur un fait clinique, à savoir que mes rencontres auprès de sujets psychotiques me renvoient toujours plus ou moins à cette thématique. Ce constat repose en partie sur ce que j'exposerai dans la partie praxéologique de ce travail. « Les psychotiques connaissent le transfert : [...] ils en déploient les coordonnées d'une façon radicale, dans la mesure où leur fait défaut le recours au symbole pour s'en défendre. [...] Il livre en effet à

¹⁸⁸ Concept développé dans « Ainsi parler Zarathoustra » et « Le gai savoir ».

¹⁸⁹ Nul n'est tenu à l'impossible...

découvert le réel en jeu dans la parole, quand ne le tempère aucune métaphore »¹⁹⁰. Or ce réel en jeu dans la parole je l'interprète du côté de la mort, ce qui n'épargne pas la dimension de l'angoisse au clinicien. Mais « quoi qu'il en soit, il faut y aller parce que, quelque part, cet inconscient se montre »¹⁹¹.

Une nouvelle dimension doit pouvoir entrer dans cette dialectique autour du réel, de son effraction, à savoir la prise en charge qui tend à se développer autour. En effet, le réel n'est pas que l'affaire du sujet, c'est aussi l'affaire du social. Ainsi la prise en charge du traumatisme, se fait-elle le miroir de la prise en charge du réel dans le lien social. Je veux par là évoquer plus particulièrement la notion de victime, ou plutôt ce statut de victime qui tendrait à se propager. La clinique semble devoir enseigner que cette position puisse faire barrage à l'élaboration du traumatisme, en ceci que le sujet se trouverait en quelque sorte dépossédé de sa responsabilité à l'égard de sa mise en cause par l'Autre, au niveau du signifiant. Ou encore qu'« il est bien évident que si l'on peut reconnaître l'innocence vis-à-vis du trauma [...], il ne saurait y avoir d'innocence possible qui dégagerait un sujet de sa responsabilité face à ce quoi il est confronté »¹⁹². La logique de la réparation, dont il ne s'agit pas d'écarter la nécessité, (puisqu'on sait bien par exemple l'importance qu'une sanction soit prononcée à l'égard d'un agresseur pour une victime), vient à être réinterrogée dans un social où le droit est de plus en plus invoqué. Comme le montre l'exemple américain, quelque chose de la fonction du droit a donc tendance à se pervertir, au point que ce qui fut réparation et reconnaissance, se mue en l'idée « qu'à l'impossible on pourrait réclamer dommages et intérêts »¹⁹³. Autrement dit, presque à chaque endroit du quotidien, là où ça rate avec l'autre, je pourrais entendre la possibilité de faire reconnaître mon droit en tant que je suis une victime lésée. Cette empreinte du social, nous amène à réinterroger le statut du réel et du traumatisme dans la dynamique du lien social postmoderne. C'est-à-dire qu'il faut bien partir du constat que « nous baignons tous dans un discours dominant qui véhicule l'idée de récusation de l'impossible. Soutenu par le discours scientifique dont on sait comment il ne cesse d'asseoir son emprise dans ce qui est justement une promesse de maîtrise totale du réel : le fantasme d'universalisation de la science se supporte de la récusation de toute division,

¹⁹⁰ M. Czermak, « On m'arlequine la mentalité », in *Journal Français de Psychiatrie*, « Le traumatisme et ses incidences subjectives », 4^{ème} trimestre 1994, page 16.

¹⁹¹ J. Lacan, [1964], « Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse », Seuil, Paris, Mars 2006, page 41.

¹⁹² R. Nogues, « Qu'est ce qu'une victime ? », in *Journal Français de Psychiatrie*, « Le traumatisme et ses incidences subjectives », 4^{ème} trimestre 1994, page 14.

¹⁹³ Ibid.

c'est-à-dire évacue la question du sujet, proposant un sujet absolu, dégagé de toute entame, confronté à un réel maîtrisé qui ne serait que garanti et certitude »¹⁹⁴. Ainsi, le statut de la parole se voit-il parfois réduit au statut de déchet, puisque par ces entrefaites, l'ombre de réel qui la soutient, ou encore cet abîme à partir duquel on en vient à parler, n'est plus considéré comme inaccessible mais comme objet d'une supposée maîtrise. Par là même « la réfutation qu'il y ait de l'impossible et du réel va de pair avec la récusation de l'Autre et du symbolique »¹⁹⁵.

c) Nouvelle hypothèse : et si aucun discours ne saurait s'écrire sans référence à la mort?

Je tente de tisser un lien entre la mort avec les données fondamentales de l'expérience humaine, telle que la psychanalyse peut les présenter. En d'autres termes, il m'apparaît que le discours analytique porte en lui-même quelque chose de cette thématique, ou pourquoi pas de cette référence¹⁹⁶. Mais est-il pour autant le seul discours qui y trouve un arrimage ?

Rappelons que quatre discours s'écrivent alors qu'un cinquième ne peut s'écrire. Ce cinquième discours, si l'on accepte l'incise qu'il sous-tend le lien social actuel, m'amène à faire une corrélation, et non pas encore un lien de cause à effet, entre la spécificité de la manière dont la question de la mort est traitée, et le fait que dans le même temps quelque chose puisse s'inscrire dans un discours qui ne s'écrit plus. Il s'agit donc de voir dans un premier temps si l'on retrouve une trace de la mort dans les trois autres discours (autres qu'analytiques), et s'ils se spécifient également, **de ne pouvoir s'écrire qu'en faisant référence à la mort**. Dans le discours universitaire on entend que quelque chose tend à dérapier de ce côté, puisque la notion de miser sur un savoir éternel est apportée. Cependant, s'il y a une mise sur le savoir éternel, ceci sous-tend déjà en soi, une référence à la mort. Dans le discours du maître, elle est prise comme risque. Dans « l'étourdie », deux discours ne sont donc pas parlés à l'aune de cette question. Il nous reste à tenter de tisser un lien entre eux et la question de la mort, si bien entendu cela s'avère possible. En ce qui concerne l'hystérie, la partie praxéologique tentera de s'y attarder plus précisément. Bien souvent cette thématique de l'hystérie se conjugue dans ma clinique avec la question de la femme. En d'autres termes,

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ Ibid.

¹⁹⁶ Rappelons donc que Lacan dit que ce discours s'est basé sur une certaine expérience de mort, comme je l'ai développé dans une partie précédente, et que Max schur considère que cela fait partie intégrante de l'œuvre de Freud.

et sans pour autant affirmer que ces deux thématiques se recoupent absolument, ce lien nous offre une première idée de ce qu'il pourrait en être d'une référence à la mort dans le discours hystérique, notamment dans le lien établi entre jouissance Autre et thématique de la mort. Reste donc ce discours qui ne s'écrit pas, et dont je m'interroge sur le fait qu'il puisse se spécifier de ne pas être référencé par la mort. J'y associe cette idée très « moderne » de « L'homme sans gravité »¹⁹⁷. Dans l'ouvrage du même nom, on peut retrouver le thème d'une exposition de cadavres disséqués et exposés à la vue de tous. Eu égard à ce qui a déjà été développé autour de la question du cadavre, à sa sacralisation, une telle « exposition » ne peut se passer de venir nous poser question. Ce sont des cadavres privés de sépulture. On ne peut pas dire qu'ils reposent en paix, et c'est aussi le choix des sujets qui ont accepté que leur corps serve à la science. Le cadavre n'est donc plus un signifiant, il n'est plus tenant lieu d'une absence, tenant lieu de l'Autre. Si l'hystérique organise sa plainte autour du manque dans l'Autre, est-ce à dire que ce discours qui ne s'écrit pas, a répondu à la demande de celle-ci ?

Quoi qu'il en soit, le cadavre devient un objet de consommation comme un autre, qui se montre, se marchande. La mort n'ek-siste plus en quelque sorte : et le sujet de l'inconscient ? Il y a dans cette opération plus que le meurtre du père, entendu dans sa version symbolique. Il n'y a plus d'absence dans la présence. **Pourrions-nous proposer le signifiant « mort » comme un signifiant occupant une fonction singulière dans la mise en tension du manque dans l'Autre ?**

« Cette forclusion de la mort c'est un effet de la science, où le destin du sujet n'est plus assigné à son terme, mais se retrouve sans assignation »¹⁹⁸. **Cette fonction singulière pourrait donc s'entendre, puisqu'il y a une référence faite à la forclusion, comme une métaphore paternelle.** Mais plus largement se pose de nouveau la question du réel sous la forme de cette ouverture : « le réel est-il la condition ou la cause ? »¹⁹⁹. Cette idée nous ramène du côté de l'attitude face au réel, et de comment elle s'oppose non pas entre le psychanalyste et le scientifique²⁰⁰, mais entre la position scientifique se référant à un savoir « plein », et la position scientifique relative à un savoir éminemment troué. La question de la mort doit donc aussi être interrogée ainsi. « Cette forclusion de la mort, nous y revenons, elle

¹⁹⁷ C. Melman, [2002], « L'homme sans gravité », Folio, Paris, Mars 2005.

¹⁹⁸ J.P Hilttenbrand, [1995-1996], Séminaire « Clinique du réel », Leçon du 3 Avril 1996, document interne de l'Association Lacanienne Internationale, page 94.

¹⁹⁹ Ibid.

²⁰⁰ Car après tout aucun psychanalyste ne peut se prévaloir d'échapper à tout causalisme, et on ne peut réduire la communauté scientifique à ce même causalisme.

est là, elle est à tous les coins de notre organisation sociale. Parce que la mort réelle, c'est du réel. Celle à laquelle on pense, ça c'est de l'imaginaire »²⁰¹. Nous pourrions objecter par la question suivante : le rapport imaginaire, le fantasme, n'est-il pas un effet du réel ? Pourrait-il exister une continuité directe entre le réel et l'imaginaire ? La mort réelle comme événement à venir pourrait-elle fonctionner comme réel rétroactif ? Le réel s'inscrit-il dans une temporalité, qui voudrait qu'on exclut du champ de notre réflexion un réel non encore advenu ?

Autrement dit serions-nous à même de nous interroger sur l'idée que ce « ce réel se prolonge en somme par l'imaginaire [...] sans qu'on sache très bien où s'arrête l'imaginaire et le réel »²⁰². On pourra donc remarquer une nouvelle fois, que la question du savoir est centrale lorsqu'on tente de tourner autour de cette énigme de la mort. « Le savoir et la vérité n'ont aucune relation entre elles »²⁰³, voilà peut-être sur quoi nous avons à nous appuyer. Ainsi, si l'on revient aux deux positions que j'ai qualifiées de scientifique et de scientifique, la mort est dans un premier cas forclosée puisqu'inaccessible à l'expérience, et ne recèle donc aucune vérité possible, alors que pour l'autre cet impossible vient de manière exceptionnelle, faire se rejoindre savoir (« je vais mourir, c'est un fait »), ignorance (« je ne saurais jamais ce qu'est la mort ») et une vérité universelle (« nous mourrons tous »)...

Ce qui a marqué une tendance à obscurcir le développement précédent, c'est qu'à vouloir définir la mort au regard du réel, fut-il associé au réel d'abîmes, on finit par l'y fondre. La mort n'est plus qu'un bout de réel. Or, on voit bien comment cette question semble peu à peu se dessiner dans les trois registres du réel, de l'imaginaire et du symbolique. « Le réel serait suspendu tout spécialement au corps »²⁰⁴. Ce qui le fait tenir c'est le « je pense », c'est-à-dire que ce corps « je le panse »²⁰⁵ et l'on peut se demander si ce n'est pas « le sexuel qui ment là-dedans de trop s'en raconter »²⁰⁶. **Est-ce à dire que le sexuel ne serait qu'un recouvrement de la mort, soit l'idée que l'on jouit de son corps pour s'arrimer à sa présence, car si il n'était plus qu'absence alors je ne serais plus que cadavre ?**

²⁰¹ Op.cit. page 95.

²⁰² J. Lacan, [1975-1976], « L'insu que sait de l'une bévée s'aile à mourre », leçon du 8 Février 1977, version informatique Association Freudienne Internationale, 2002, page 66.

²⁰³ Op.cit. page 47.

²⁰⁴ Op.cit. page 54.

²⁰⁵ J. Lacan, [1975-1976], « Le sinthome », version informatique Association Freudienne Internationale, leçon du 13 Janvier 1976, 2002, page 53.

²⁰⁶ Ibid.

« Le savoir des commères est un savoir référentiel, alors que le savoir de l'analyste devrait être d'abord un savoir littéral, c'est-à-dire qu'il a à faire à la lettre »²⁰⁷. Ou encore aux corps de la lettre. Après avoir abordé la question de la mort comme référence des discours qui s'écrivent, il est naturel de s'interroger sur ce qui se spécifie comme « le savoir de l'analyste ». Puisque nous proposons la mort comme référence, que dire du discours analytique s'il peut se spécifier d'être un savoir non-référentiel ? L'hypothèse proposée un peu plus haut en ce qui concerne les discours se voit-elle par là même discutée ?

Non, car il s'agit d'une référence liée au discours et non pas au savoir. Cependant ce qu'il y a d'intéressant dans ce savoir qui se veut non-référencé, c'est que c'est bien la dimension référentielle qui donne au savoir sa dimension suspecte. C'est-à-dire que c'est au nom de cette référence, qu'une rigidité, une intransigeance, voire une haine, va s'installer à l'égard des autres références. Il y a peut-être là à entendre que le savoir analytique doit justement veiller à ne pas devenir un savoir référentiel, c'est-à-dire un savoir théorique, au lieu de se placer comme un savoir littéral ou encore un savoir-faire clinique, savoir-faire avec le symptôme. « L'analyste fait le pari de sa lecture. Il ne peut pas l'éviter ce pari. Si vous pouvez l'éviter ! Vous pouvez passer votre vie à rédiger des textes avec toutes les trois lignes une citation de Freud, de Lacan, de Mélanie Klein, de Winnicott, etc., de façon à ce que si on vous interpelle, eh bien vous pouvez toujours dire : « eh bien c'est lui qui l'a dit » »²⁰⁸. En d'autres termes, le risque est de refuser l'étonnement provoqué par l'émergence dans son propre discours, d'un concept entendu un peu différemment de ce qu'il est à l'origine. Le refus de ce signifiant sidérant, puisqu'il y a de l'inouï dans le fait de soutenir un concept dans une acceptation nouvelle, montre comment un savoir référentiel vient suturer la béance ouverte par une nouvelle acceptation. Ainsi le désir passe-t-il avant la justesse du savoir référencé. Rappelons que l'étymologie de désir, *desiderare*, nous renvoie à la notion de « désirer ». En d'autres termes c'est par son désir que le sujet accède à une réécriture, par l'intervention du concept en tant qu'il n'est pas qu'universel mais qu'il est aussi un signifiant qui lui est propre. **Je fais le pari que cela à tout à fait à voir avec le rapport à la mort.** De fait, imaginons un sujet qui resterait sur un savoir référentiel sur la mort, comme bloqué à l'énoncé : « je vais mourir ». Alors sans désir qui interprète ce constat du côté de la vie, « si je vais mourir, alors que je me dépêche de vivre » par exemple, on peut se dire que le sujet pourrait en quelque sorte en mourir (sous quelle forme, la question reste ouverte). Pour l'analyste, dont le pari est celui du

²⁰⁷ J.P. Hilttenbrand, [1995-1996], Séminaire « Clinique du réel », séance du 29 Novembre 1995, document interne de l'Association Lacanienne Internationale, page 21.

²⁰⁸ Op.cit. page 22.

désir chez le sujet, la jouissance tendrait à clore le destin du parl-être « puisqu'il n'y a de jouissance que de mourir »²⁰⁹, alors que le désir serait en quelque sorte ce qui l'engage dans sa vie. Dans cette opération on pourrait donc proposer l'idée qu'on désire par ce qu'on a interprété la mort du côté de la nécessité de vivre, c'est-à-dire de passer au-delà de la jouissance morbide où elle n'est peut-être tout simplement pas interprétée. Dans cette lecture la mort se voit redéfinie au-delà de la mort physique, qui elle, est inaccessible. Néanmoins on ne saurait considérer que cette « redéfinition » n'entretient aucun rapport avec la mort réelle, à venir, qui se mue peut être pour le sujet qui vit, ou en tout cas essaye, en advenir dans sa vie. Ainsi, peut-on s'interroger sur les effets qu'engendre que ce signifiant mort soit interprété, disons mis en question dans le discours d'un sujet, ou présent sans équivoque. Le paradoxe de tous ces développements est donc que j'évoque, ou encore que j'équivoque, un objet d'étude, un signifiant, une référence (tout cela n'est pas encore tranché), dont on perçoit bien la trace dans le « savoir analytique », dans la clinique, mais qu'on ne saurait à l'évidence circonscrire. J'entends revenir sur ce qui pourrait barrer la route à ce travail : la mort n'existe pas puisqu'elle échappe à l'expérience²¹⁰. Autrement dit il faudrait qu'une chose existe pour lui attribuer quelque chose. Mais, **« Freud fait quelque chose de vraiment audacieux, c'est-à-dire qu'il affirme que le jugement d'attribution précède le jugement d'existence [...] vous estimez que pour juger des attributs d'un objet il faut d'abord qu'il soit présent, qu'il existe, et bien Freud dit le contraire... »**²¹¹. Que pouvons-nous donc attribuer à la mort ?

Tentons donc de resserrer la question autour de l'hypothèse d'une référence à la mort dans l'écriture des discours. Cette écriture me permet de circonscrire un peu mieux ce qu'il y a d'« échappant » dans cette tentative d'élaboration sur la mort, en tant que l'évoquer, rappelle à cet impossible d'écrire le réel. C'est également l'occasion de remettre en cause la nature même de cette recherche, et de constater qu'elle m'échappe. « La mort comme origine », origine de quoi ?

La visée de ce travail demeure la tentative de poser la mort comme un « point », point de repère, point comme butée de la castration, et point d'horizon c'est-à-dire comme objet du désir. « J'irai à dire que, s'il y a une chance de saisir quelque chose qui s'appelle le réel, ce

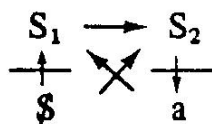
²⁰⁹ J. Lacan, [1971-1972], « Je parle aux murs », Seuil, Paris, 2011, page 36.

²¹⁰ C'est ce que déclare par exemple Épicure.

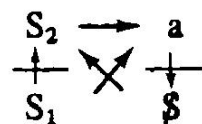
²¹¹ J.P. Hilttenbrand, [1995-1996], Séminaire « Clinique du réel », séance du 12 juin 1996, document interne de l'Association Lacanienne Internationale, page 121.

n'est pas ailleurs qu'au tableau noir. Et même, ce que je peux avoir à en commenter, ce qui prend forme de parole, n'a un rapport qu'à ce qui s'écrit au tableau noir. C'est un fait. »²¹².

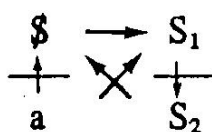
Discours du Maître



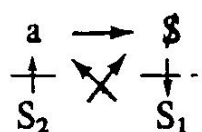
Discours de l'Université



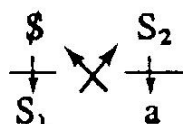
Discours de l'Hystérique



Discours de l'Analyste



Discours du Capitaliste



Les places sont celles de :	
<u>l'agent</u>	<u>l'autre</u>
la vérité	la production
Les termes sont :	
S ₁ le signifiant maître	
S ₂ le savoir	
S le sujet	
a le plus-de-jouir	

J'ai proposé l'idée d'une référence. Or, il existe un lien entre la référence du discours et le discours lui-même. C'est-à-dire que « la référence d'un discours c'est ce qu'il avoue vouloir maîtriser »²¹³. Mais qu'est-ce que les discours veulent maîtriser ?

Le discours de l'analyste pourrait être ce qui tente de maîtriser, ou comme l'on dit de borner, la jouissance, au sens qu'il en endigue quelque chose, ou encore que l'analyse ouvre la voie à une déperdition de cette jouissance. Le discours de l'hystérique pourrait être tentative de

²¹² J. Lacan, [1969-1970], « L'Envers de la psychanalyse », Points, Paris, Mars 1991, page 176.

²¹³ Op.cit. page 79.

« connaître » le désir de l'Autre. Tâche évidemment impossible, impossible qui se mue comme cause du désir du côté de l'hystérique elle-même. Nous reste donc à discuter de ce que peut vouloir maîtriser les discours universitaire et du maître. On aurait tendance à repérer dans les hypothèses sur les discours de l'analyste et de l'hystérique, que le sujet incarne ce qui se place au niveau de l'agent. Le S barré pour le désir dans le cas de l'hystérique, et le *a* pour l'analyste. Si j'applique ce constat, alors nous devons lire qu'il s'agit de S1 pour le discours du maître, soit le signifiant maître, et S2 pour l'universitaire soit le savoir, dont le discours du capitaliste est le dérivé. Pourrions-nous requalifier le discours universitaire, comme discours du savoir ?

Cette nomination serait intéressante, et l'on pourrait même proposer le discours du savoir référencé. Mais il manque donc un pas, pas dans lequel l'écriture se perd, pour arriver à ce discours qui ne s'écrit pas. Et bien peut-être qu'à défaut de l'écrire, pourrions-nous l'écrire avec une formule. Ce qui est frappant dans l'ignorance qui se développe aujourd'hui, c'est qu'elle se réfère à un savoir, ou encore à des experts²¹⁴. Alors peut-être s'agirait-t-il de le nommer, comme envers de la formule que j'ai associée au discours universitaire : **Le discours de l'ignorance référencée.**

d) Pulsion et objet :

Il ne s'agit évidemment pas dans ce travail d'inférer le concept de pulsion de mort, dont la pertinence clinique se vérifie du fait même que bien des cliniciens ont pu entendre à travers lui. Pour autant, là où j'espère différencier ce travail, c'est de positionner la thématique autrement. La mort, si je tente de la traiter par exemple en tant qu'objet, alors elle n'est pas l'objet de la pulsion de mort. Elle serait davantage « l'âme de la pulsion de vie »²¹⁵. De manière un peu plus polémique, je pense qu'« on vous a fait tous marcher avec les pulsions de mort. Il n'y a pas de pulsions de mort. La mort n'a pas besoin de pulsions pour rappliquer »²¹⁶. Le petit d'Homme est plongé dans une détresse fondamentale quand il égare son objet. Cette errance ne peut se résoudre que dans une forme de renoncement à l'objet « primordial », que l'on peut éventuellement relier à *Das ding*, qui n'est peut-être rien d'autre que la mère réelle, aptitude, qui, si elle fait défaut, convoque la question de la mort dans la

²¹⁴ La démocratie des experts comme le propose Roland Gori dans « La fabrique des imposteurs », Les Liens qui Libèrent, Janvier 2013.

²¹⁵ P. Fédida, [2002], « Humain/déshumain », PUF, Paris Janvier 2007, page 51.

²¹⁶ L. Israël, [1978], « Pulsions de mort », Eres, Toulouse, Octobre 2007, page 148.

clinique. Il y a de toute évidence quelque chose de la question de la mort dans la perte radicale de l'objet. C'est-à-dire que « quand on pense en terme de séparation (en liaison avec le premier objet d'amour), c'est au fond de la mort qu'il s'agit »²¹⁷. « J'ai dit que l'objet pouvait en crever, c'est vrai. Mais celui qui reste avec sa boucle vide a encore beaucoup plus de chances d'en crever. Il y a un moyen bien sûr de ne pas en crever, c'est de bouger un peu, parce que des objets à mettre dans la boucle, ça grouille »²¹⁸. La boucle de la pulsion donc. Une fois de plus, nous ne sommes pas loin de la question de la psychose, où le sujet peut s'entendre de par son absence de référence, comme se constituant en tant qu'objet de l'Autre. Ce moment où le sujet rencontre l'objet peut se rapporter au concept de « mort du sujet », et par là même nous amener à généraliser quelque chose de la mort dans le collage à l'objet du côté de la psychose, c'est-à-dire dans cette impression que parfois « le psychotique se fabrique comme un objet »²¹⁹.

La pulsion s'engage dans la notion de présence et d'absence de l'objet, sorte de matrice dans laquelle se produit l'avènement du symbolique. Si la mort en est une éventuelle interprétation, il est intéressant de s'attarder un peu sur la question de l'enfant, pour qui la question de l'absence ne saurait se différencier entre absence liée à la mort, et absence liée au simple départ de l'adulte puisqu'« il ne différencie pas la façon dont cette absence se produit, si c'est par départ en voyage, renvoi, éloignement ou mort »²²⁰. Pour que l'absence soit effective en tant que telle, il y a nécessité d'une présence psychique, c'est-à-dire le maintien d'une continuité interne. Pour revenir à la question de l'objet, la pulsion ne se différencie pas par les voies que connaissent l'adulte (sublimation par exemple), l'enfant doit trouver rapidement un nouvel objet pour remplacer celui qui lui fait défaut²²¹. En d'autres termes le petit d'Homme n'est pas en capacité d'interpréter l'absence. **Est-ce à dire que la mort n'est qu'une interprétation de l'absence ?**

La poussée (*Drang*), la source (*quelle*), l'objet (*objekt*), et enfin le but (*ziel*), définissent les coordonnées de la pulsion. La poussée tout d'abord n'est pas à considérer comme une force fluctuante mais bien constante. Ainsi il s'agit d'écarter l'idée que la poussée puisse être en lien à la réponse liée à un stimuli, autrement dit « la constance de la poussée

²¹⁷ P. Fédida, [2001], « Les bienfaits de la dépression », Odile Jacob, Paris, Février 2003, page 84.

²¹⁸ L. Israël, [1978], « Pulsions de mort », Eres, Toulouse, Octobre 2007, page 55.

²¹⁹ Op.cit. page 59.

²²⁰ S. Freud, [1899], « L'interprétation du rêve », in « Œuvres complètes IV », PUF, Paris, Juin 2004, page 294.

²²¹ Op.cit. page 295.

interdit toute assimilation de la pulsion à une fonction biologique »²²². Le paradoxe de l'objet, tel que le montre la clinique, est qu'une fois atteint il ne génère en rien une satisfaction. C'est-à-dire que le maintien de la pulsion nécessite que l'objet soit raté. « La pulsion saisissant son objet apprend en quelque sorte que ce n'est justement pas par là qu'elle est satisfaite »²²³. Par là même, l'objet a fonction de détour, détour par lequel la pulsion trouve sa dynamique. De l'objet « la pulsion en fait le tour »²²⁴. Bien que dépassant la simple fonction biologique, son objet s'étaye sur des zones érogènes qui se trouvent être caractérisées comme le bord d'un trou. Ces zones érogènes peuvent s'entendre comme prise dans une dialectique où le sujet incarne tour à tour la pulsion et l'objet, avant de rencontrer un troisième temps de subjectivation où le paradoxe des positions se retrouvent réunies : regarder (je regarde) - être regardé (je suis regardé) - se regarder (je me regarde), par exemple. Dans le troisième temps de ces étapes, on peut entendre la question de l'Autre, où la boucle de la pulsion vient y articuler le sujet. « Il y a dans l'arrimage à l'Autre une satisfaction en jeu, à travers ce bouclage, une satisfaction qui articule le sujet au langage »²²⁵. Pour autant cette dialectique, non dénuée d'intérêt, peut se trouver critiquée, du fait même de s'organiser comme une dialectique : c'est-à-dire qu'on peut se demander si l'on « avance cela pour des raisons purement grammaticales, d'inversion du sujet et de l'objet, comme si l'objet et le sujet grammaticaux étaient des fonctions réelles »²²⁶. Or, « Il est facile de démontrer qu'il n'en est rien [...] »²²⁷. Au final voilà où se place l'estocade, à savoir que la pulsion n'apparaît comme ne pouvant être autre que pulsion partielle. Autrement dit la réunification des pulsions sous le primat du génital, pourrait être tout simplement écartée. C'est la structure de béance de l'inconscient qui impose une telle conception, sans quoi la sexualité ne pourrait être conçue que comme participant à la vie psychique. Cette dimension du sexuel dans le transfert démontre également cette idée²²⁸. La question du désir dont on commence à entrevoir le lien avec la question de la pulsion, est en quelque sorte à l'autre extrémité de la chaîne qui vient à aboutir dans le défilé des signifiants. Ainsi on peut arriver à l'idée que « le désir, c'est en

²²² J. Lacan, [1964], « Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse », Points, Paris, Mars 2006, page 185.

²²³ Op.cit. page 188.

²²⁴ Op.cit. page 189.

²²⁵ François Ansermet, 2009, « L'anorexie du nourrisson », site internet UFORCA section clinique, <http://www.lacan-universite.fr>, [consulté le 23 Janvier 2013], page 3.

²²⁶ Lacan, [1964], « Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse », Points, Paris, Mars 2006, page 191.

²²⁷ Ibid.

²²⁸ Op.cit. page 197.

somme l'interprétation elle-même »²²⁹. Rappelons, pour les tentatives d'hypothèses à venir, que nous avons déjà trouvé l'idée que la mort pouvait être le lieu d'une interprétation.

Quoi qu'il en soit ces principes se déduisent également de la dimension économique en ceci que le système en cause est conçu comme homéostatique. « C'est en raison de la réalité du système homéostatique que la sexualité n'entre en jeu que sous la forme de pulsions partielles »²³⁰. La sexualité qui se caractérise par son polymorphisme, ses aberrations, la pulsion ne saurait rendre compte de cet état de fait que « partiellement ». Donc « si tout est embrouillis dans la discussion des pulsions sexuelles c'est qu'on ne voit pas que la pulsion sans doute représente, mais ne fait que représenter, et partiellement, la courbe de l'accomplissement de la sexualité chez le vivant. Comment s'étonner que son dernier terme soit la mort ? Puisque la présence du sexe chez le vivant est liée à la mort »²³¹.

On peut avoir le sentiment en lisant ces quelques lignes, qui exposent la conception Freudienne puis la reprise qui en est faite par Lacan, d'être passé très rapidement de l'homéostasie au chaos. Ce passage me paraît tout à fait intéressant à souligner, dans la mesure où il vient une fois de plus souligner, que du point de vue épistémologique, il existe entre Freud et Lacan, une différence assez fondamentale²³². Le rappel à la question de la mort, au regard de laquelle se reflète la dimension erratique de la sexualité, m'amène à poser la question de l'importance de la conception du réel, en ceci qu'elle trouve toujours la tentative de mise en système, comme si sa conception consistait en un retour répété du principe d'entropie. En ceci ressurgit le point fondamental, à savoir la dynamique, c'est-à-dire que la structure n'est pas à prendre au premier degré, comme on observerait un bâtiment fixe, mais comme une structure de mouvement, une cinématique. Ainsi de la même manière, « ce qui est fondamental, au niveau de chaque pulsion, c'est l'aller-retour où elle se structure »²³³. En conclusion le but de la pulsion n'est pas l'objet, c'est la répétition de cette boucle autour de l'objet, jusqu'à son « arrêt » qui n'est autre que la mort, par une perte radicale de l'objet ou comme perte du sujet lui-même.

²²⁹ Ibid.

²³⁰ Ibid.

²³¹ Op.cit. page 198-199.

²³² C'est-à-dire que là où la pensée de Freud semblerait s'organiser autour du principe de néguentropie, celle de Lacan s'articulerait davantage autour du principe d'entropie.

²³³ Ibid.

e) **Synthèse partielle : fin de la mise en place, il y a plus d'une question...**

Ces quelques pages viennent poser une des difficultés majeures de ce travail, à savoir une question d'ordre épistémologique. Pour Freud cet aspect paraît se résoudre dans l'association de la thématique de la mort au concept de pulsion. Chez Lacan, la mort est à la fois présente, mais aussi assez absente de ne jamais se muer comme une thématique centrale. Ceci pourrait nous inviter à l'entendre comme un signifiant. Mon hypothèse de travail (« l'objet a c'est la mort »), reprend donc quelque chose de la méthode de Freud pour résoudre l'aporie générée par la tentative de saisie d'un concept de mort, par l'association à un concept, ici au concept d'objet *a*. Si je considère la mort comme un objet, puis-je encore la considérer comme un signifiant ?

Au regard de ce que j'ai préalablement développé, je ne peux déjà clore la question, puisqu'au demeurant elle vient de se mettre en place : **la mort peut-elle être entendue comme un signifiant, un objet, ou encore une métaphore paternelle ?**

La notion de « signifiant sans signifié », m'évoque une sorte d' « anti-concept », un peu comme ce que l'antimatière est à la matière. Puis-je afficher l'ambition d'un nouveau concept par ce biais ? Le réel n'occupe-t-il pas déjà cet espace ?

Si les signifiants maîtres renvoient à cette poignée de signifiants qui scellent le destin d'un sujet, ou encore qui organisent le discours dans le lien social, ils se spécifient de se répéter mais de ne pas être entendus par le sujet. Ils sont donc, en ce sens, quelque chose qui renverrait au réel des ténèbres, c'est-à-dire susceptible de passer à la lumière. Au fond, ma démarche semble pour le moment se résumer à trouver du signifié à un signifiant sans signifié. L'espoir réside dans le fait que de ces commentaires, qui restent toujours un peu boiteux, puisse surgir quelque chose de non-parlé, dans l'idée que **« commenter suppose [...] que ce non-parlé dort dans la parole, et que par une surabondance propre au signifiant, on peut en l'interrogeant faire parler un contenu qui n'était pas explicitement signifié »**²³⁴. Les vérités d'hier peuvent être les vérités perdues d'aujourd'hui. Ainsi, nos sujets contemporains « sont dans le préjugé lorsqu'ils affirment que nous en saurions maintenant plus qu'à tout autre époque »²³⁵. **Nous pourrions donc entendre que ce travail ne doit pas forcément se percevoir comme la constitution d'un savoir nouveau, mais pourquoi pas comme la reconquête d'un savoir perdu.** J'en arrive ainsi à une considération quasi morale. Le malaise qui frappe la question de la mort dans le lien social postmoderne,

²³⁴ M. Foucault, [1963], « Naissance de la clinique », PUF, Paris, 1988, page 12.

²³⁵ F. Nietzsche, [1881], « Aurore », Flammarion, Paris, Mars 2012, page 37.

vient se manifester de fait dans l'abord d'une telle thématique. Pour le dire autrement il semblerait que cela ne soit pas « normal » de s'intéresser à la mort. Mais c'est aussi en cela que cette thématique serait porteuse, puisque celui qui n'est pas normal, autant dire qui cache un grain de, ou encore une complète folie, a au moins ce privilège de pouvoir espérer « découvrir » quelque chose d'enfoui, puisque de fait « presque partout c'est la folie qui fraie la voie à la nouvelle pensée, qui rompt le sortilège d'un usage et d'une superstition vénérée »²³⁶. Cette « superstition », je la relie au sentiment que parfois les choses se passent comme si évoquer la mort serait, en quelque sorte, s'en rapprocher. Au fond cela soulève, là aussi, une question qui m'apparaît d'ordre épistémologique : comment faire en sorte que ce qui peut-être dit sur cette thématique puisse être reçu par l'autre, être entendu quelque part ? Mais surtout qu'ai-je à entendre moi-même, et qui se cache à mon insu, lorsque je choisis de traiter de cette question où cet autre que je suppose ne pas entendre, n'est sans doute que le retour de ma propre ignorance de ce que je travaille ?

Il ne suffit pas d'avoir un sujet de thèse intéressant, ou qui pointe un malaise, pour s'imaginer développer une pensée digne d'intérêt. Il faut bien aussi être sujet dans sa thèse, c'est-à-dire suivre quelque chose du désir, mais aussi de l'angoisse, qui a mené à la constitution d'un tel travail. C'est en quelque sorte la vérité dernière qui se cache à l'auteur, souvent même beaucoup plus qu'à un lecteur averti.

Cette première partie, issue de mes explorations livresques, est venue dégager des affirmations qu'il me faudra approfondir, et dont je me dois de tirer une question en lien avec l'hypothèse qui était à la base de ce travail. **On voit bien que la première difficulté réside dans le fait que bien évidemment je ne sais pas de quoi je parle quand j'écris mort.** Pour autant, il est évident que je parle bien de quelque chose, qui relève de l'inconscient du fait même de ce « ne sait pas ». Sans rentrer dans une auto-analyse qui se donnerait à voir, et qui se déroule sans doute à mon insu, il semble que mon intuition de départ de lier la question de la mort et du désir confirme son intérêt. Quoi qu'il en soit, je dois dégager le tranchant de mon articulation, afin qu'elle ouvre la possibilité de sa réfutation. Tout d'abord, je pars de l'idée que la finitude, c'est-à-dire que la mort comme point d'horizon, influence le sujet en tant qu'il y a un rapport à cela. On peut le penser tout comme le rapport sexuel, en tant qu'on pourrait dès lors affirmer qu'il n'y a pas de rapport à la mort comme l'on peut dire qu'il n'y a pas de rapport sexuel. **Ceci est donc une rupture avec l'idée qu'il n'y a pas de trace de la**

²³⁶ Op.cit. page 43.

mort dans l'inconscient, puisque j'entends comme sur le modèle du sexuel, qu'il y a un trauma de la mort, c'est-à-dire une trace²³⁷. Se pose donc la question d'un savoir inconscient sur la mort. L'antithèse de cette position on la retrouve sous la plume de Jack London quand il décrit les derniers instants de Martin Eden : « et tout au fond, il sombra dans la nuit. Ça il le sut encore : il avait sombré dans la nuit. Et, au moment même où il le sut, il cessa de le savoir »²³⁸. La mort n'est donc pas, telle que je la pense, un moment évanescent, mais bien quelque chose dans la vie, peut-être un signifiant derrière lequel gît un objet réel. Mais ce ne serait donc pas un objet comme les autres, puisque qu'il serait en quelque sorte le point de bascule entre humain et déshumain. Autrement dit en deçà de l'humain la trace de la mort disparaît. On peut aussi l'entendre comme objet, en ce qu'elle semble se donner et se recevoir, se présenter et s'absenter, se rechercher et se fuir. L'ambivalence de la figure maternelle semble en faire foi, puisque après tout donner la vie, c'est aussi bien donner la mort, l'un ne peut aller sans l'autre. Ceci peut s'associer à la question de l'idéal, qui voudrait réduire à l'idée que la mère donne la vie. Cette flambée de l'idéal, est d'autant plus prégnante que la mort déniée revient comme mort réelle, sur le devant de la scène, dans la guerre ou le génocide. Ainsi, la question de la mort semble se poser aux racines même du langage, en tant que s'y articule la question de l'Autre, lieu qui pourrait s'instaurer de la confrontation au cadavre, et qui est le lieu de la mise en circulation de la parole.

Bien entendu, il me faut pour appuyer ces considérations, bâtir un pont vers la clinique, c'est-à-dire entendre la mort dans la parole de sujets que j'ai rencontrés dans ma praxis. Il se trouve que l'origine clinique de ce travail, c'est ma rencontre avec la psychose, dans laquelle la conception de l'objet est venue pour moi comme point d'énigme. Que veut le sujet psychotique ?

Quoi qu'il veuille, il apparaît que son rapport à son propre corps puisse évoquer le rapport au cadavre. Le morcellement comme métaphore, peut tout aussi bien se percevoir comme la décomposition du corps. Il y a de ce point de vue une vérité à explorer et dont témoigne le sujet psychotique dans son rapport au langage, à l'Autre. Se reconvoque en ce point, la thématique de l'amour. L'affirmation « l'amour c'est la mort », amène à entendre que le faire de l'un que vise l'amour originel, se retrouve probablement dans ce lien particulier qu'entretient le psychotique à la question de l'Autre. Par là même, la clinique du féminin sera tout aussi centrale, puisque ce qui la spécifie, est cette jouissance qui a rapport, là aussi, à la

²³⁷ En tant que le trauma est la trace du traumatisme.

²³⁸ J. London, [1909], « Martin Eden », édition 10/18, Paris, Mai 2008, page 447.

dimension de l'Autre. Il est également apparu que l'idée de se constituer comme objet de l'Autre, puisse être un point commun entre la femme et le psychotique. En filigrane se pose un questionnement sur le lien social moderne, ou plus exactement sur le discours qui vient le nouer. Je crois pouvoir affirmer, qu'on puisse le nommer discours capitaliste, discours de la science, discours postmoderne, ou discours de l'ignorance référencée, **il est un fait à retenir : ce discours ne s'écrit pas.** « L'inconscient c'est le social », ainsi il faudra tenter de nouer la spécificité de la parole des sujets, dont je rapporterai une part du suivi, avec ce qui traverse le lien social.

J'ai commencé à lier entre eux des concepts, qui m'apparaissent intimement liés à la thématique de la mort. **L'Autre**, en tant qu'il est ce lieu qui inaugurerait l'adresse de la parole à un être absent. **La mère**, qui en serait en quelque sorte une matrice, et qui convoque la dualité mort/vie. **Le désir**, comme susceptible d'une chute ou d'une explosion, à l'approche du lieu de la mort. **L'amour**, en ce qu'il enferme le sujet ou le libère suivant qu'il s'agisse d'un amour à deux ou à trois termes. **Le symptôme**, en tant qu'il renverrait au rapport du sujet à sa propre mort. Mais alors quelle est la question ?

Il est assez évident qu'il n'y en a pas qu'une. Cependant, au-delà de l'hypothèse qui a servi de base à ce travail, la question la plus intéressante me paraît être celle-ci : **est-on bien sûr qu'il n'y ait rien à dire sur la mort ? De quoi parlons-nous quand il s'agit de la mort ?**

Nous avons déjà pu repérer que la mort peut s'entendre comme une sorte de déclinaison de l'**absence**, qui vient à interroger le lieu de cette même absence. Le petit d'Homme se trouve pris dans cette dimension, et ce que l'on nomme **détresse fondamentale**, est peut-être en lien avec l'impossibilité d'interpréter l'absence. C'est aussi ce qui met en tension la notion de **déchet**, où le sujet doit pouvoir laisser choir quelque chose, pour que puisse se constituer une adresse à sa parole. Ce qui choit est sans doute rapprochable de la notion d'objet *a*, puisqu'il est ce qui se détache du corps, ou encore de l'Autre.

Élaboration praxéologique

1) La Psychose : la mort c'est la mère.

a) Paulette : d'une vision mélancolique du monde comme point d'appui à une mise au travail de la question de la mort.

Paulette était une femme d'une cinquantaine d'années. La première fois que je la rencontrai elle me tint des éléments de discours qui se répétèrent quasi invariablement à chacun de nos échanges. Quelque chose tournait en rond, quelque chose, qui, par là même, ne semblait pouvoir s'inscrire. Paulette se plaignait de ne pas entendre, mais elle n'était pas sourde au sens premier du terme. Il semblait davantage qu'elle s'était rendue sourde à ce monde qui la traversait, la dépassait : « *Le monde va trop vite* » me dira-t-elle souvent. Sa parole s'organisait autour d'une plainte centrée sur le corps, et d'un Autre qui la persécutait : des gens qui lui parlaient mal, qui l'insultaient, des médecins qui ne l'écoutaient pas... Mais Paulette ne se laissait pas faire face à cet Autre : « *Moi je lui fais comme ça, boum dans sa gueule* » me disait-elle, brandissant la béquille qui lui servait de soutien. Elle m'expliqua en effet, qu'elle perdait l'équilibre, qu'elle tombait : « *Badaboum, je me suis cassée la gueule* ». Paulette me disait qu'elle avait la maladie de « Mènière », qu'elle allait évoluer vers le « syndrome de Lowe », tout comme sa mère. Elle n'aimait pas les médecins : « *Ils ne me croient pas quand je leur dis que je suis sourde.* ». Pour Paulette, ils ne la soignaient pas bien, les médicaments qu'ils lui prescrivaient n'étaient jamais les bons. Parfois même ce n'était pas les médicaments qu'il lui fallait : « *Ce con de docteur X, ce con de docteur Y* ». Paulette ne s'énervait jamais après moi, et semblait apprécier nos rencontres. Elle me parlait, je l'écoutais. Elle ponctuait souvent son propos par une question identique : « *Tu comprends ?* ». Non, je ne la comprenais pas, mais comme je lui répondais invariablement : « *Je vous écoute* ». Je me sentais comme une sorte de témoin, mais le témoin de quoi ?

De ses symptômes, semble-t-il. Je me doutais bien qu'elle n'était pas sourde et que probablement elle ne souffrait pas de toutes les maladies dont elle me parlait. Mais je me disais qu'au fond il était assez vrai qu'elle ne puisse pas entendre l'autre, et que quelque chose était à l'évidence bien en question autour de la dimension de son corps. Peu à peu un échange devint possible, et je pus lui adresser quelques questions, sur elle, sa vie quotidienne, avant qu'elle finisse par aborder d'elle même un peu de son histoire. Elle me livra ainsi quelques parcelles de son enfance : son père était alcoolique, violent à son égard, et sa mère, semble-t-

il, peu aimante. Elle fut placée dans un foyer de la DDASS à l'âge de onze ans. Paulette avait trois sœurs mais elle n'avait que très peu de liens avec elles. Elle m'expliqua un jour, que si elle n'entendait pas c'était à cause d'un bruit qu'elle percevait dans ses oreilles, quelque chose qui tapait dans ses tympans, un « *Boum, boum* » dans sa tête. L'onomatopée « *boum* » semblait décidément être un élément central dans son discours, en particulier dans son rapport à l'Autre. S'agissait-il là d'une sorte de résidu de parole infantile : « *Boum dans ma tête* », « *Badaboum je suis tombée* » ?

Je finis par entendre que son « trouble » s'était aggravé à la mort de sa mère. Le médecin qui s'occupait d'elle ne l'avait, selon Paulette, pas soignée correctement. Et c'est pour cette raison, que sa mère serait morte. Alors semblait-il, elle était tombée malade à son tour, et mettait en avant tous les symptômes de sa mère. Elle me disait : « *Je finirai folle comme ma mère* », car de toute façon cette maladie était « *Congénitale* ». Cette indifférenciation entre son corps et celui de la mère, je la retrouvai de manière très explicite le jour où elle m'expliqua que celle-ci lui avait trouvé un homme pour l'épouser, et qu'elle poursuivit : « *Elle a voulu me séparer de moi-même* ». Il semblait apparaître alors, que, depuis la disparition de sa mère, le discours de Paulette tournait autour de cette perte, en répétant sans cesse les signifiants qui l'avaient accompagnée dans cette épreuve : « *Maladie* », « *Docteur* », « *Mort* ». Souvent Paulette me disait que si un jour elle se trouvait atteinte d'une grave maladie, elle ne se soignerait pas : « *Je me laisserai mourir* ».

En écrivant les quelques lignes précédentes, dans la suite de nos rencontres, je fis un *lapsus calami* qui fut pour moi à l'origine d'une première formulation de la question que je tente de traiter : j'écrivis la « *disparition de sa mort* », à la place de la « *disparition de sa mère* ». Je pensais qu'il y avait dans ce lapsus une interprétation que je décidais d'exploiter dans ma réflexion. J'y associais l'idée que peut-être Paulette, à défaut d'en avoir inscrit quelque chose, incarnait quelque chose de cette thématique de la mort. « *Tout est pourri* » disait-elle souvent. Ce pourrissement était en lien avec le développement d'une thématique délirante, où dimension de persécution et thématique d'atteinte du corps se conjuguèrent. Paulette commençait à m'expliquer que son logement était insalubre. Parfois avec beaucoup de colère elle affublait sa voisine du dessus de cet état de fait : « *Elle lave ses planchers avec plein de javel, alors après ça dégouline sur mes murs et ça me tombe sur la gueule* ». Elle évoqua également la présence de « mycoses » dans son appartement : « *Je les respire, elle me rentre par le nez et ça pourrait de l'intérieur* ». Il semblait exister une continuité dans son

discours entre son corps et son habitat. Paulette se plaignait également que ses fenêtres, sa porte, ne se fermaient pas, qu'elles puissent être ouvertes.

Pour autant tout n'était pas « *pourri* » dans son monde, tout n'était pas mort, et c'est peut-être ça que lui signifiait cet autre qu'était le psychologue par sa présence. Parfois, et certes rarement, Paulette me parlait de choses qui n'étaient pas « *pourries* » : une petite fille qu'elle avait connue quelques années auparavant et avec qui elle parlait, un animal de compagnie qu'elle avait appelé Natacha parce que, tel qu'elle me le livra, Natacha était l'anagramme d'attachante. Alors parfois quand ce « tourner en rond » dans lequel elle était enfermée semblait la rapprocher trop près de la mort, de la mère, je lui proposais un anagramme, ou que nous dessinions. Au fil du temps j'étais devenu une sorte de béquille psychique qui l'aidait à tenir, un peu comme sa béquille l'aidait à marcher, à ne pas tomber. À ce sujet j'avais remarqué qu'à chaque fin d'entretien, Paulette avait une perte d'équilibre qui nécessitait parfois que je la rattrape pour ne pas qu'elle tombe. Or, il apparaissait que lorsque je la croisais dans la rue ou dans la permanence, son équilibre était bien meilleur. Un jour, que sa tutrice, lasse de s'occuper d'elle, avait décidé avec le concours de certains médecins, de la faire interner en service de psychiatrie car aucune place en institution spécialisée ne se libérait, je ne pus dès lors faire autrement, que de presser le président de l'association où j'exerçais, de chercher une solution, car il me semblait qu'il s'agissait là, plus de se débarrasser de Paulette, que de lui venir en aide. Je reconnais dans mon attitude, mais surtout dans la pensée qui l'accompagnait, que je ne pouvais pas la « *laisser tomber* ».

Paulette finit par accepter de réaliser un dessin elle-même. Elle m'expliqua qu'elle allait me dessiner un rêve qu'elle avait fait la nuit précédente. Elle accompagna son dessin de ces paroles : « *C'était pire qu'une lumière blanche. T'étais (lapsus ?) un tunnel, moi j'étais une petite fille. Il y avait un monsieur ça devait être mon grand-père. Il y avait des portes. C'était un rêve de l'au-delà, parce que j'étais en train de faire une crise cardiaque, dans la nuit, toute seule chez moi. Il est venu, il m'a pris la main, et je suis allée vers la lumière blanche. J'étais habillée en fuchsia* ». Elle m'expliqua qu'il devait s'agir de son grand-père maternel parce que c'était un grand et bel homme. Il faut savoir qu'elle ne l'avait jamais connu. Son dessin²³⁹ figurait donc un couloir aboutissant à la « lumière blanche » dans

²³⁹ Annexe page 273.

laquelle elle avait inscrit : « *Amour pur* » et encore derrière, « *Incommensurable* », « *Bonheur extra* ».

Dans la suite de nos entretiens elle me raconta que son père était violent quand elle était petite : lorsqu'il avait bu il la frappait avec les poings, avec une ceinture. Elle évoqua également sa mère : c'était une mère qui n'était pas aimante parce que : « *Sa mère à elle ne l'était pas non plus* ». Elle disait à Paulette qu'elle était moche. Son père, à l'inverse, lui disait qu'elle était belle. Elle se souvient d'ailleurs qu'un jour, alors qu'elle se promenait avec lui, et qu'elle était habillée en fuchsia (comme dans son rêve), des gens s'étonnaient que ce monsieur fréquente une « *petite jeune* ». L'hypothèse d'une relation incestueuse semblait donc « prendre corps ». Paulette ajouta : « *Mais moi j'étais sa fille !* ». Par la suite, quelque chose de ce « tourner en rond » dans lequel elle était inscrite, me sembla s'apaiser un peu au profit de la relation mise en place dans nos rencontres. Paulette manifestait beaucoup plus de plaisir, et admettait de mieux en mieux la fin de nos entretiens, chose qui faisait nettement difficulté auparavant...

Dans le séminaire « Les Psychoses », Lacan rappelle que dans le cas Schreber, Freud réalise la chose suivante : « ce qui apparaît à Freud au moment où il termine son développement, c'est qu'au fond ce type a écrit des choses épatantes, qui ressemblent à ce que j'ai décrit, moi, Freud »²⁴⁰. C'est un peu ce que je ressens à la relecture des propos de Paulette, en partie retranscrits dans ce cas écrit il y a quelques années, et que j'ai décidé de prendre comme point de départ clinique à ma question, car, à plus forte raison, c'est cette rencontre qui m'y a introduit. Avec le recul, c'est-à-dire ce temps jusqu'à aujourd'hui où je n'ai eu de cesse d'enrichir ma clinique et ma tentative d'en écrire quelque chose, j'ai retrouvé formulé par de grands noms des liens que des sujets psychotiques que j'écoutais semblaient devoir faire à leur « insu ». Prinzhorn écrivait au sujet des « fous » que « ces malades, de manière tout à fait irrationnelle, sont en contact avec des vérités les plus profondes et révèlent, sans en être conscients, des visions d'éternité »²⁴¹. Il s'agit donc d'entendre que la rencontre avec la psychose peut « enseigner » beaucoup de chose de ce réel que nous tentons sans cesse d'écrire, à condition bien sûr de ne pas prétendre la comprendre, mais juste de prendre le temps de l'écouter, et d'affronter l'« inquiétante étrangeté » qu'elle génère, ou encore la peur qu'elle peut convoquer. Cette question de la peur peut sembler arriver abruptement, à ceci

²⁴⁰ J. Lacan, [1955-1956], « Les psychoses », Seuil, Paris, 3^{ème} trimestre 1981, page 67.

²⁴¹ H. Prinzhorn, [1922], « Expression de la folie », Gallimard, Paris, 1984.

près que, si comme je le crois la question de la psychose est indissociable de la thématique de la mort, la peur y est tout autant connectée. Je présuppose par là même, qu'aucun être humain n'échappe totalement à la peur de la mort. Cette peur je l'évoque car elle est souvent le premier signe, le premier affect, par lequel on réalise le lien que l'on entretient à cette question qu'est la mort. Freud lui-même relève le caractère effrayant que l'on rencontre dans la psychose, effrayant qui a la particularité d'être « familier » bien que perçu comme étranger : « l'inquiétante étrangeté est cette variété particulière de l'effrayant qui remonte au depuis longtemps connu, depuis longtemps familier »²⁴².

Mais la clinique se construit aussi avec les collègues cliniciens avec qui j'évoque cette même clinique. Or j'ai souvent rencontré des praticiens qui semblaient vouloir écarter la question de la mort, comme si en quelque sorte « tout était dit » ou encore qu'il n'y avait rien à en dire. Le hiatus de cette position, est justement que la position d'un clinicien orienté par la psychanalyse, pourrait être de considérer qu'en quelque sorte, jamais au grand jamais, on ne peut affirmer que tout est dit. Ainsi je tiens à citer ces arguments qui me parurent fallacieux, car ils sont également, une fois bien réfléchi, matières à poursuivre cette réflexion sur la thématique de la mort. Tout d'abord cette idée qu'il ne s'agit pas d'un sujet « joyeux » : un sujet de thèse avait-il à l'être ?

J'eus également affaire à l'idée qu'il n'y a pas trace de la mort dans l'inconscient : mais l'inconscient peut-il être une question close ? Et quand bien même, l'ignorance de la mort dans l'inconscient ne pourrait-elle pas être le lit d'une dynamique du sujet de l'inconscient ?

Autre argument déjà rapporté : une fois la mort survenue le sujet n'est plus, il n'y a donc pas d'expérience de la mort. Mais le concept même de vie n'invite-t-il pas, de fait, une expérience de ce qui s'y oppose ?

« Vous voudriez percer le secret de la mort, mais comment y parvenir sans aller le chercher au cœur de la vie ? [...] car la vie et la mort ne font qu'un, comme ne font qu'un la rivière et la mer »²⁴³. Sans aller jusqu'à « percer le secret de la mort », qui ne se perce pas davantage que le secret de la vie ou encore du parl-être, il y a quelque chose de fécond à l'évoquer. La mort n'est pas que ce moment qui suit la fin de la vie, elle est bien plus. Elle est d'abord un signifiant, quelque chose dont on parle, une idée à laquelle on a foncièrement rapport que ce soit d'y penser ou encore de s'y refuser. Pour revenir à Paulette, dont je pose l'hypothèse qu'elle relevait du registre de la mélancolie, son discours me semble être une porte d'entrée

²⁴² S. Freud, [1919], « L'inquiétante étrangeté », Folio, Paris, Juin 2005, page 215.

²⁴³ K. Gibran, [1923], « Le prophète », Libro, Paris, Août 1997, page 70.

intéressante à cette question. Pour autant, bien que notre point de départ se fasse de cette intuition qui s'ignore, la thématique de la mort ne pourra pas se traiter qu'au travers de la clinique de la psychose.

Les résistances que l'on rencontre pour évoquer la question de la mort, pourrait tendre à placer le malaise moderne autour de cette thématique²⁴⁴. La mort a beau être un sujet de spectacle, au travers par exemple des médias, elle n'est pas pour autant un sujet dont on parle, ou encore, n'est plus un sujet dont on parle. Le spectacle de la mort, cette mise à nu, ne semble que voiler davantage la question, sous le flot de jouissance procuré à son spectateur. La mort est-elle devenue le tabou moderne d'une société occidentale bâtie sur son déni ? Les spectacles du sexe et de la mort sont-ils l'enracinement même d'un déni pervers, en tant qu'érotisation d'une défense ?

Le cas de Paulette nous a offert l'occasion de revenir justement sur la question du corps, au sens du corps qui pourrit, c'est-à-dire du cadavre. Cette question est d'un intérêt certain pour tenir noué les trois dimensions qui serviront de fil conducteur à cette partie praxéologique : la psychose individuelle, la psychose sociale (ou postmodernité), la thématique de la mort comme un concept à bâtir (au niveau clinique et théorique).

b) Abdel : un cas de Schizophrénie qui fait retentir la dimension de la mort avec les questions du savoir et de l'objet :

Je rencontrai Abdel devant chez lui, alors que j'expérimentais la possibilité d'une praxis d'« aller-vers » pour le psychologue, au travers d'un travail dit « de rue ». J'étais seul à ce moment. Une porte s'ouvrit et Abdel apparut dans l'entrebâillement de celle-ci, qui se trouvait être l'entrée de l'habitat où il résidait avec ses parents. Il portait une capuche qui couvrait une bonne partie de son visage, ainsi que des lunettes noires. Il s'adressa à moi en ces termes alors que je tenais une cigarette à la main : « *Vous cherchez quelque chose Monsieur ? Du feu ?* ». Je lui expliquais alors ma présence, en lui présentant mon statut et l'institution pour laquelle je travaillais. Abdel sembla intéressé, interrogé même, par ma démarche : « *Moi j'ai connu des galères quand j'étais enfant, j'ai besoin de parler...* ». Il évoqua alors son psychiatre, et me demanda : « *C'est quoi le mieux, psychiatre ou psychologue ?* ». Je l'interrogeai à mon tour sur sa question : « *Je ne sais pas. Qu'est-ce que vous en pensez ?* ». Il me répondit : « *Le*

²⁴⁴ Idée que je reprendrai dans la troisième partie de ce travail.

mieux c'est les psychologues, le psychiatre tout ce qu'il sait faire c'est m'envoyer à l'asile ». Après ce premier temps d'échange, Abdel me demanda de le suivre, parce qu'il voulait me montrer les endroits qu'il « aimait bien ». Après cinq minutes de marche nous arrivâmes devant une petite maison qu'Abdel nommait « *la petite maison chinoise* ». Je lui demandai alors pourquoi il l'avait nommée ainsi. Il me désigna la boîte aux lettres, qui portait en inscription des lettres : c et h en vert, a et n en blanc et d'autres lettres en bleu qui se confondaient avec la couleur de fond. Abdel m'en proposa alors sa lecture : il lisait « *chinois* ». Comme souvent à la fin de ses propos il me demanda : « **Tu vois ?** ».

Il me fit part d'un souci récent avec la justice : « *Il n'y avait personne dans cette maison. Moi je voulais vivre dedans alors j'ai enfoncé la porte. Mais la juge « m'a mis une police »* ». Par la suite il tint à me raccompagner jusqu'à ma voiture. Lors du trajet, il m'interrogea sur mes horaires de travail. Nous arrivâmes sur le parking où j'avais garé mon véhicule. Abdel me dit alors une phrase assez surprenante : « *Quand tu me vois, je ne vois pas ce que tu vois. Et quand je te vois tu ne vois pas ce que je vois* ». Ce à quoi je répondis : « *Si, je me vois dans tes lunettes* ». Alors il me demanda de m'approcher de la vitre d'un véhicule dans laquelle nous pouvions apercevoir nos deux reflets, et me dit : « *Là on se voit tous les deux* ». « *En effet* » lui répondis-je. Alors il retira sa capuche et ses lunettes et me dit : « *Voilà, ça c'est ma tête* ». Avant de le laisser, je lui demandai s'il souhaitait que nous prenions un rendez-vous pour continuer à « *parler* ». Il m'expliqua que ce n'était pas nécessaire, car il était totalement persuadé que nous nous recroiserions.

Je revis Abdel environ trois semaines plus tard. Il me fit de nouveau part de son besoin de parler. Je lui dis à nouveau que cela ne posait pas de problème, à condition de convenir d'une heure fixe dans la semaine pour des rendez-vous, afin d'installer une certaine continuité. Nous convînmes d'une heure et d'un lieu pour les prochaines fois. Il avait des bonbons et m'en proposa, ce que j'acceptai. Ce jour là nous discutâmes peu de temps. Cependant je voyais se délimiter un peu plus clairement les thématiques de son délire. Il faisait référence aux « *musulmans* », aux « *occidentaux* » et aux « *chinois* », les comparant et leur accordant des caractéristiques propres. Quand Abdel s'adressait à moi il passait du tu au vous et du je au on, sans logique apparente, entre lui et les musulmans, puis entre moi et les occidentaux. Un jour, je lui demandai s'il était important pour lui de me savoir comme il le disait occidental, ce à quoi il répondit non.

Abdel restait toujours autant soucieux de connaître mon avis, ce qu'il proclamait toujours avec la même question, qui venait sans cesse ponctuer son discours : « *Tu vois ?* ». Commenant à prendre la mesure de la dimension persécutive que pouvait prendre le regard pour lui, et son éventuel caractère d'objet privilégié, je répondis à cette question de la même manière que je l'avais fait avec Paulette : « *J'entends.* ». Abdel m'interrogea alors sur ce que « fait » le psychologue : « *Tu m'écoutes et après tu analyses, tu donnes des réponses...* ». Je lui répondis : « *Pas tout à fait. J'écoute c'est vrai, mais je ne devine pas ce qui se passe dans la tête des gens, je n'ai pas de réponses, que des nouvelles questions. Je tente d'accompagner dans la parole, d'« orienter » pour permettre à une personne de trouver ses propres solutions* ». Alors qu'il me raccompagnait un peu (je préférais éviter une coupure nette à notre échange), nous croisâmes un ami à lui, pour qui il me présenta en ces termes : « *Je te présente le médiateur* ». Je trouvais cette nomination intéressante...

Quelques temps plus tard je le recroisai, en présence de l'éducatrice qui m'accompagnait parfois dans le travail de rue. Celui-ci eut un discours incohérent, et finit par évoquer l'idée que « *les gens faisaient des messes basses* ». Abdel se sentait persécuté. Je n'insistai pas en le croisant, le renvoyant au rendez vous à venir.

Je revis donc Abdel au moment où je me rendais sur le lieu prévu de notre rendez-vous : un banc un peu isolé dans la rue où il habitait et où je l'avais rencontré. Il me dit : « *J'y ai pensé aujourd'hui mais j'avais complètement oublié* ». Il me demanda de lui donner une cigarette, ce que je fis, trouvant intéressant de pouvoir lui offrir un objet qui parte en fumée. Il me semblait également que cette dialectique de l'échange d'objet (des bonbons pour lui, des cigarettes pour moi) permettait de venir dessiner, marquer, les contours de cet Autre un peu moins réel que je pouvais incarner pour lui, cette éventuelle adresse à sa parole. Abdel reprit son discours sur la même thématique que la fois précédente, en substituant parfois les occidentaux aux catholiques, aux français. Ces termes il les associait à moi, toujours dans ce passage du tu au vous. Je choisis de ne pas interroger ce qui apparaissait clairement, comme un discours délirant, accueillant et respectant ses tentatives de construction du monde, sans tenter d'y greffer un sens. Abdel put cependant me livrer quelques pans de son vécu. Nous évoquâmes deux expériences qu'il eut avec des filles. Une d'entre elles lui aurait dit qu'elle le prenait tel qu'il était. Cependant, sans qu'il puisse savoir pourquoi, Abdel me dit qu'il avait fait « *le con avec elle* », qu'il n'avait pas cherché à la revoir. Par la suite il m'expliqua que selon lui il y avait deux manières de penser : « *Penser mal et penser bien* ». Il insista davantage sur cette idée de penser mal, ce sur quoi je l'interrogeai. Il me répondit : « *Penser*

mal, c'est par exemple penser à tuer quelqu'un ». Je fus un peu effrayé par ce commentaire. Abdel me dit ensuite qu'il ne fallait pas faire le mal, car tout se paie, m'évoquant une idée qui me rappela le jugement dernier, ce que je lui proposai, puisqu'il me semblait que la religion apparaissait pour lui comme une suppléance. Il reprit cette idée à son compte. Abdel m'entretint par la suite de ses difficultés avec les autres. Lorsqu'il avait bu et/ou fumé du hachisch, il déambulait dans les rues en parlant seul, et tel qu'il me le livra : « *Ça fait peur aux gens. Ce qu'ils ne comprennent pas c'est que moi je suis bien, je suis dans mon monde.* ». Alors il m'interpella de la manière suivante : « *Ils disent que je suis loufoque. Mais toi tu es encore plus loufoque que moi.* ». Etait-ce là la version d'un « au moins un » ?

Abdel m'expliqua ensuite à sa manière comment son humeur pouvait évoluer : « *Tu vois c'est comme un canyon. Des fois je suis au fond. Là par contre je suis peut-être un peu haut.* ». Et en effet je ressentais un peu d'exaltation dans son discours. J'acquiesçais à son interprétation. A la fin de cette première rencontre « formalisée », il me dit une phrase que je trouve avec le recul assez exemplaire du rapport qu'entretient le psychotique avec le langage : « *J'ai un problème avec les lettres. Il faut que je fasse attention. Les lettres ça a un sens* ». Mon hypothèse quant à une suppléance construite autour de la religion semblait se confirmer. Par exemple Abdel me dit un jour : « *La religion j'aime bien, c'est bien finalisé* ». Mais celle-ci montrait également ses limites, dans le sens où elle ne semblait pas le tenir complètement. Quelques temps plus tard Abdel me rapporta qu'il avait découvert que les bouddhistes croyaient en la réincarnation, que ce fait l'angoissait profondément, et cela parce que : « *Si je dois revivre la même vie* ». Il se retrouvait confronté à quelque chose du « rêve Pascalien ». Abdel se représentait auparavant cet « *après la mort* », comme le moment où « *tout se paie* », où « le tout » se rééquilibrait en quelque sorte. Ainsi quelque chose venait là, mettre en danger ce qui le faisait tenir, à savoir la certitude qu'un jour chaque chose « *reviendrait à sa place* » (ce qui n'est pas sans évoquer que dans le réel « tout est à sa place »). Mais cette idée s'associait toujours à une notion de « *vengeance* », de « *faire du mal* » comme je l'évoquais plus haut.

Abdel reprit cette idée qu'enfant il avait connu « *des galères* », sans me dire jusque là de quoi il en retournait pour lui. Finalement, il aborda cette question. Il me rapporta alors trois événements qu'il reprendra dans la suite de son suivi et dont voici le récit :

- « *La première chose qui m'est arrivée, je devais avoir une dizaine d'année. J'étais dans cette rue. Un personnage flou s'est approché de moi. Après je ne sais pas*

comment je me suis retrouvé à côté de la rivière (qui se trouvait à peu près à dix minutes à pied). Là j'ai vu une lumière dans l'eau. Je me suis approché d'elle, j'ai tendu le pied vers elle, elle est partie. J'ai sauté dans la rivière. L'eau m'est montée jusqu'à la poitrine. L'être flou m'a dit : « C'est ce que tu voulais ». Après, un juif est passé à côté de la rivière avec ses enfants. Une voix m'a dit de leur lancer un caillou mais il est passé au dessus de sa tête parce que je ne voulais pas lui faire de mal ».

- *« Une autre fois j'avais pris une photo, il y avait un spermatozoïde qui se prolongeait en sabre, et quelques gouttes en perlaient ».*
- Enfin il émit l'idée qu'on lui avait peut-être jeté un sort, ce qui avait provoqué ces événements qu'il considérait comme des réalités. Parallèlement il m'évoqua sa rencontre avec une guérisseuse tunisienne (pays d'origine de ses parents) : *« Elle m'a fait manger un raisin et j'ai recraché un œil ».*

Abdel s'interrogeait, se demandait pourquoi ces événements lui étaient arrivés à lui, comme si il avait été victime de quelque chose, ce qui se transformera un peu plus tard en l'idée d'un « sacrifice ». Une autre plainte apparut mais relative à sa situation personnelle et sociale. Abdel comparait sa situation à celle de ses connaissances du même âge : *« Eux, ils ont tous un travail »* par exemple. Puis évoquait son rapport aux femmes : *« Ça fait bien longtemps que je n'ai pas eu de copine. Mais quelle femme voudrait de moi ? Comment je vais expliquer ce qui m'est arrivé ? »*. Après quelque temps il finit par me dire : *« De toute façon il faudra bien que je fasse avec ce qui m'est arrivé »*. Je lui répondis d'un oui « appuyé » proposant d'arrêter l'entretien là-dessus. La question de la religion passa alors au second plan dans son discours, ce qu'il exprimera notamment ainsi : *« Mon truc avec la religion ça va mieux »*. Pendant quelque temps Abdel évoquait avec redondance, son désir de trouver une femme, du travail. Alors qu'il parlait de ces sujets et d'autres, il m'interpellait cherchant à connaître mon avis : *« C'est bien ça ? »* et non plus *« Tu vois ? »*. J'essayais alors de lui montrer sans le dire au travers d'une moue lui signifiant mon ignorance, que je n'avais pas de réponses « toutes faites » à apporter à ses questionnements. Abdel me demanda un jour si je pensais qu'il pouvait travailler, trouver une femme. Je lui répondis que oui : au nom de quoi devais-je considérer que cela n'était pas possible pour lui, du fait que sa vision du monde n'était, pourrait-on dire, pas commune ?

Par la suite il finit par me proposer une version de ce que pourrait être la vie : *« Avoir un travail, une femme, des enfants et mourir ».*

Un jour Abdel rata un entretien. Je lui proposai à la fin de l'entretien suivant, de lui donner mes coordonnées, afin qu'il puisse me prévenir de ces éventuels aléas. N'ayant aucun stylo ou papier sur moi, nous allâmes chez lui. Abdel me présenta son second frère que je ne connaissais pas (j'avais déjà rencontré l'autre pendant le travail de rue). Je découvris alors qu'il était l'aîné de la famille. Il me présenta également sa mère, à qui il expliqua rapidement qui j'étais et en quoi consistaient nos entretiens. Alors que j'écrivais sur un papier : « Laurent, psychologue », accompagné de mon numéro de téléphone, de la date et de l'heure du rendez-vous suivant, Abdel me demanda si nous pourrions éventuellement poursuivre les entretiens chez lui. Au rendez-vous suivant, ne voyant personne dans la rue, je me permis de sonner chez lui. Sa mère passa la tête par la fenêtre et m'invita à monter, ce que je fis. Elle m'indiqua que je le trouverai dans le bureau à l'étage de la maison qu'ils occupaient. Je montai les escaliers et trouvai Abdel allongé sur un matelas posé au sol, en présence d'un de ses frères qui était affairé sur son ordinateur. Il se leva et me proposa d'aller dans la rue, ce que j'acceptai dans la mesure où l'évolution du cadre qu'il m'avait proposé (à savoir que les entretiens se dérouleraient par la suite chez lui) n'avait pas encore fini d'être discutée. Sitôt arrivés dans la rue, Abdel se mit à fondre en larmes m'expliquant qu'il éprouvait de « *l'angoisse* », « *de grandes peurs* ». Son discours était empreint de mélancolie, associé à une thématique morbide. Il évoqua alors les idées d'une « *bonté jusqu'à la mort* », puis me parla de « *quelqu'un qui se pend* », de « *quelqu'un qui fait du mal à un autre* ». J'intervins en lui adressant le commentaire suivant : « *Cette solution Abdel c'est non. Je ne suis pas d'accord avec ça.* ». Il sembla quelque peu apaisé par l'acte que je posai. Avant de repartir je lui avais proposé de doubler nos rendez-vous en passant à un rythme de deux fois par semaine, en lui expliquant que je ressentais combien les choses étaient difficiles pour lui à ce moment. J'ajoutai également que j'acceptais que les entretiens se réalisent chez lui, à la condition que la confidentialité de nos échanges soit assurée. À la fin de cet entretien alors que je le quittais, celui-ci me regardant avec un sourire tendit son pouce en l'air.

Abdel finit par se réapproprier le terme de « *solution* » mais dans un sens un peu inattendu. Il commença à entendre ce qui lui « *était arrivé* » (faisant référence à l'effraction dans sa réalité des épisodes hallucinatoires cités plus haut) dans le sens d'une révélation qui lui aurait été faite, « *d'une solution pour l'humanité* ». Cette thématique délirante va d'ailleurs prendre le pas sur toutes les autres. Ce que je trouvais intéressant, c'est que quelque chose semblait plus systématisé dans son discours. Il continuait à s'adresser à moi en m'interrogeant, non plus dans le sens « *d'un bien ou d'un mal* », mais pour savoir ce que j'en

pensais. Je m'appliquais alors à lui témoigner de mon ignorance. Certes rarement dans un premier temps, l'idée qu'il n'y avait peut-être « *pas de solution* » commença à apparaître dans son discours, ce que j'accompagnais par le commentaire suivant : « *Peut être effectivement n'y a-t-il pas la solution, mais votre solution* ». Il m'apparaissait donc clairement qu'il s'agissait de soutenir cette élaboration.

À partir du moment où commencèrent les entretiens chez Abdel, je perçus un changement dans la relation clinique. Une des premières choses que je remarquai, fut qu'il plaça la chaise qui m'était destinée face à lui, alors que jusque là, il se plaçait à côté de moi (sur un banc) et croisait peu souvent mon regard. Il commença par me présenter les objets de sa chambre les uns après les autres : des photos de stars du rap, d'une célèbre people américaine, un petit miroir, une télé qui ne fonctionnait pas...

La mère d'Abdel nous proposa un café que j'acceptai. Cette proposition deviendra un rituel à chacune de mes visites. Le rituel de la cigarette se poursuivit également, sauf lorsque le père d'Abdel était présent car celui-ci n'appréciait pas que son fils fume. Lors de ce premier entretien chez lui, Abdel me livra un événement douloureux de son existence : le décès de son oncle. En pleurant il me montra une photo de celui-ci. Il évoqua alors avec beaucoup de détresse l'idée que l'on « *perd les gens* », ajoutant toujours en pleurs « *ce n'est pas grave c'est comme ça* ». Lors de l'entretien suivant, il me raconta un nouvel épisode hallucinatoire, qui s'était déroulé alors qu'il se trouvait justement en présence de son oncle. Il m'expliqua qu'il était assis au bord d'un puits, en présence de cet oncle qui se brossait les dents. Il lui aurait alors demandé : « *Tonton c'est quoi la vie ?* ». Ce à quoi il lui fut répondu : « *La vie c'est se laver les dents trois fois par jour* ». Alors Abdel m'expliqua qu'il avait entendu une voix lui dire : « *Tu n'es pas tombé dans l'œil* » et à qui il aurait répondu : « *Non pas encore* ».

Nos rencontres se poursuivaient au même rythme de deux fois par semaine. Un jour, alors qu'il m'évoquait ce qu'il appelait ses « problèmes », il m'adressa le commentaire suivant : « *Toi tu ne sais pas ce que c'est, tu n'as pas de problèmes* ». Je lui demandai alors : « *Qu'en savez-vous ?* ». Il poursuivit en reconnaissant qu'effectivement il n'en savait rien. Puis il enchaîna sur la misère du monde (guerre, famine..) et me dit : « *C'est vrai que tu as l'air de bien faire avec ça* ». À ceci s'ajouta la thématique de la solution pour l'humanité qui prit le pas sur ce qui semblait apparaître comme une jouissance autour de thématiques mélancoliques, d'un monde qui s'écroule, féroce, dans lequel rien de beau ne puisse exister. Mon positionnement quant à ses questionnements avait là aussi semble-t-il marqué une limite

à cette jouissance au profit d'une « *solution* », qu'Abdel entendait toujours comme « *la solution* », malgré les quelques nuances qu'il pouvait commencer à faire de temps à autre.

« *Une solution* » émergeait peu à peu, et semblait prendre le pas sur la thématique délirante de « *la solution* ». Abdel m'avait un jour expliqué que lorsqu'il était enfant, il rêvait de faire sa marque de vêtements. Il avait même quelque temps auparavant, entamé des démarches dans ce sens, qu'il avait finalement interrompu. Je l'encourageais à poursuivre dans cette voie, ce qu'il fit. Il commença à évoquer ce qu'il pourrait dessiner sur ses premiers tee-shirts. Je pus alors constater un processus que je trouvais intéressant : Abdel me livra qu'avant nos rencontres il n'avait pas pleuré depuis bien longtemps, bien qu'il sembla par la suite en éprouver grand besoin, puisque pendant près d'une dizaine d'entretiens successifs, il avait au moins une fois au cours de ceux-ci fondu en larmes. J'avais alors remarqué qu'une larme était justement tatouée sur le haut de sa pommette droite, chose que je n'avais pas perçue auparavant. Par la suite il voulut se faire tatouer trois lames de rasoir sur le cou, ce qui m'inspirait une certaine crainte (encore une fois), et une intention que je percevais comme « morbide ». Suite à son projet de Tee-shirts, il pensait désormais mettre ces trois lames de rasoir sur ceux-ci. Il m'avait également parlé d'une « grande bande rouge » qui les aurait traversés de manière diagonale. Enfin il me fit un jour un commentaire qui acheva de me faire penser que ce projet pourrait éventuellement acquérir pour lui un véritable statut de symptôme : « *Il faut que je trouve un logo, que lorsqu'on le voit il différencie ma marque des autres. Qu'on se dise c'est la marque d'Abdel* »...

Le plus intéressant se produisit le jour de notre dernière rencontre liée à la fin de mon travail dans l'association. Alors que comme à l'accoutumée je saluai la mère d'Abdel, celui-ci lui dit : « *c'est la dernière fois qu'il vient* ». J'expliquai alors à celle-ci que mon travail s'interrompait, et que de fait les rencontres avec Abdel allaient cesser. Elle m'adressa alors une phrase en arabe qu'Abdel me traduisit : « *Tu es le bienvenu ici* ». Puis elle ajouta en français « *le jour que tu veux, à l'heure que tu veux* ». Abdel finit par intervenir, et commença à adresser des reproches à sa mère sur le fait qu'elle ait demandé son dernier internement en service de psychiatrie. Elle commença à tenter de lui expliquer : « *Tu parlais seul dans la rue, tu faisais peur aux gens* »... Ce à quoi il répondit : « *Il n'y avait pas de miroir dans la rue, je ne pouvais pas me voir* ». Puis, et alors que sa mère tentait d'éviter cette discussion, il lui dit : « *De toute façon il faudra bien qu'on en parle un jour. Pourquoi tu ne veux pas en parler ?* ». Tout ceci sur un ton particulièrement colérique. Pour apaiser la situation je

répondis à la place de sa mère, qui se trouvait un peu désemparée : « *Il n'est pas toujours facile de parler de ce qui fait souffrir* ». Je ne sais pas si ce commentaire fut le bon, si tant est qu'il en existe un, mais il sembla faire baisser un peu la tension. Le suivi d'Abdel s'acheva sur cette scène. Ce suivi date de plusieurs années. Assez récemment l'éducatrice avec qui je travaillais me recontacta à la demande d'Abdel qui désirait avoir de mes nouvelles. Il n'en prit jamais lui-même, bien que je lui aie laissé mes « coordonnées » téléphoniques...

La « petite maison chinoise » et le rapport aux lettres (« *les lettres ça a un sens* »), sont assez étonnants en ceci que ce qui caractérise les lettres chinoises a rapport avec ce commentaire. Le questionnement autour de ce que je vois, qui se résout dans le reflet de la vitre, nous montre la difficulté pour Abdel de s'assurer de lui-même comme étant là. Dans ce suivi, apparaît centrale la question de l'objet. Nos échanges se font d'abord par un échange d'objet, dans une dialectique de don contre-don (cigarettes et bonbons), qui institue quelque chose d'une limite, d'une loi. Il apparaît clairement que pour Abdel l'objet n'est pas localisé au-dedans ou au dehors, c'est un objet qui surgit et disparaît, c'est un objet réel. Que ce soit la voix ou l'œil, quelque chose attaque Abdel (cf. l'œil avec le cerveau, les « messes basses »). L'idée du rééquilibrage du tout dans la mort, pourrait peut-être s'associer à quelque chose de la fusion avec l'Autre que l'on peut entendre chez Paulette. C'est en décomplétant peu à peu le savoir que la dimension de persécution peut s'apaiser, cette idée que l'autre sait ou encore que « l'Autre sait ». Cette difficulté Abdel me la livra d'ailleurs un jour, en me disant que je savais ce qui lui était arrivé avant de le rencontrer, ce à quoi j'avais du rétorquer que je ne savais que ce qu'il me disait. Ainsi dit, Abdel comme Paulette n'ont pas de lieu pour se cacher de l'Autre. La mort pourrait-elle, en tant qu'elle serait mort de l'Autre, devenir une cachette possible ?

« Mais que se passe-t-il si [...] parvient la question de l'Autre ? Que découvre par exemple Adam quand, dissimulé derrière son figuier, il entend cette question sidérante : « Où es-tu ? ». Deux choses : la première, c'est qu'au regard de l'Autre il n'est pas invisible comme il le croyait; la seconde, beaucoup plus troublante, tient à ce que l'Autre lui demande : « Où es-tu ? », bien qu'il le voit parfaitement »²⁴⁵. Cette question insupportable du fait que le sujet ne sait que trop bien que l'Autre sait, peut, à la faveur du transfert, devenir une énigme du côté du clinicien qui est un autre qui appuie son témoignage d'ignorance, qui peut lui permettre de se cacher du regard, ou de l'ouïe oppressante de l'Autre, que l'on peut mettre en parallèle

²⁴⁵ A.D. Weill, [1995], « Les trois temps de la loi », Seuil, Paris, Janvier 2008, page 179.

avec la dimension de persécution que revêtent ces deux objets (ici « l'œil », « les messes basses »), et bien qu'ils soient ceux du sujet. La mort peut ainsi être entendue comme un lieu où l'on rejoint l'Autre, plus qu'un meurtre de l'Autre par le meurtre de soi, puisqu'on entend bien dans cette opération que pour Abdel comme Paulette, l'au-delà de la mort constitue un lieu topologique : circonscrit dans le dessin de Paulette à l'aboutissement du tunnel, et lieu d'une opération de rééquilibrage pour Abdel. Il y a peut-être dans ces points de vue une part de vérité à entendre, c'est qu'en effet « dans le réel tout est à sa place »²⁴⁶. Le malaise d'Abdel n'est donc pas lié au réel, mais au « déséquilibre » dans le réel qu'introduit pour lui le symbolique. Est-ce à dire que c'est le symbolique qui surgit pour le sujet psychotique ? Doit-on entendre dans les thématiques morbides, que l'on retrouve chez un sujet non plus mélancolique, mais plutôt du registre de la Schizophrénie, un pur effet de la pulsion de mort ? S'agit-il de creuser davantage le surgissement de la thématique dans le collage à l'objet ?

Première idée : Abdel et Paulette, pris dans un lien insupportable à l'Autre, trouveraient dans la pulsion de mort, et par le retour à l'état inorganique qu'elle vise, un repos. Le problème est que cette mort n'est pas évoquée comme une fin absolue mais comme le début d'autre chose. Ceci tendrait donc à ouvrir la place à d'autres hypothèses. Il apparaît intéressant de rappeler à ce moment une nouvelle critique quant à la pulsion de mort, dans l'idée que « quand Freud nous raconte que la tendance du vivant est le retour à l'inanimé, il rend les choses illustrables [...] On tromperait moins les gens si on parlait de pulsion de sommeil ou de pulsion de repos »²⁴⁷.

La suite du suivi, après l'émergence de cette question de la mort, tend pour Abdel à trouver une inscription dans l'existence, dans la vie. Son rapport à la question de la mort en lien avec celle de l'objet, évoque celle du petit d'Homme plongé dans une détresse fondamentale quand il égare le sien. Cette dimension est en particulier palpable dans la question de l'anorexie du nourrisson. Ainsi, « La mère sort l'enfant de la détresse, par sa réponse spécifique, dans l'instant, au bon moment. Si elle le sauve, elle peut aussi le replonger dans la détresse. Elle a les moyens de le détruire. C'est ainsi que : « l'imaginaire [maternelle], salutaire à l'origine, devient facteur de mort ». C'est un point très central à propos de l'anorexie considérée comme appétit de la mort. Si la mère donne la vie, elle procure avec le sein une certaine satisfaction. Si elle donne la satisfaction, elle peut aussi la refuser, et donc

²⁴⁶ Dans le séminaire « La relation d'objet », Lacan fait remarquer que si une bombe atomique venait à exploser et à éparpiller un corps, du point de vue du réel ce corps serait toujours à sa place, à sa place de morceau. D'où cette idée que dans le réel tout est à sa place.

²⁴⁷ L. Israël, [1978], « Pulsions de mort », Eres, Toulouse, Octobre 2007, page 149.

potentiellement donner la mort. C'est là que s'institue ce que Lacan appelle une tendance à la mort qui, dès le début, est liée à l'appétence, une tendance à la mort vécue par l'homme comme l'objet d'un appétit »²⁴⁸.

c) **Eric : où est l'objet ?**

Le cas de Paulette m'avait donc amené à substituer inconsciemment et par un lien métonymique, mère et mort. Poser la question de la psychose en terme du « se faire objet de », c'est-à-dire du côté de l'objet en tant que déchet, ne peut que nous interroger sur la dimension de la relation à l'Autre maternelle. On entend chez Paulette, comme chez Abdel, cette idée d'être restés objet de la mère. On peut remarquer dans le discours de Paulette la prévalence du signifiant « gueule », « gueule de l'Autre ». Pour creuser un peu la question, il m'apparaît intéressant de relater une expérience d'éducateur que j'eus auprès d'un enfant autiste :

Eric était un jeune garçon de onze ans. Ma présence à ses côtés se justifiait en tant que renfort sur le groupe sur lequel il fut accueilli, de par la nature envahissante de ses symptômes. Ils caractérisaient tout à fait l'étiquette d'autiste qui accompagnait sa présentation, au travers du caractère répétitif et restreint des conduites, l'absence totale de langage, la fuite du regard, l'inexistence de contact avec ses pairs ou avec l'adulte...

Lors de son arrivée dans l'institution (Institut Médico-Educatif), Eric avait subi une importante régression, apparemment consécutive à une absence de suivi d'une durée de dix mois. Le licenciement de son père, l'avait amené à changer de région, et il dut repasser par les complexités et longueurs habituelles, des demandes de prise en charge du handicap. Quoi qu'il en soit, le jour de sa première venue arrivée, nous pûmes rencontrer Eric accompagné de ses parents. Je fus tout d'abord surpris de constater qu'il présentait le faciès caractéristique d'une trisomie, qui semblait s'être totalement évanouie derrière les paroles qui avaient précédé son arrivée. Il me semble que ce fait caractérise bien comment un diagnostic peut venir à lui seul colmater les autres spécificités d'un sujet, en particulier en ce qui concerne l'autisme, dans une fascination engluante qu'offre l'étrangeté de ce mal si particulier, ou si particularisant. Bien que ma présence fût reliée à celle d'Eric, je laissai mes deux collègues échanger avec ses parents. De fait, je partageais aussi un autre fait avec le nouvel arrivant, à

²⁴⁸ François Ansermet, « L'anorexie du nourrisson. Oralité et constitution subjective : détresse du nourrisson et anorexie précoce », in *Cahier de la clinique psychanalytique*, N° 13, 2008, page 39.

savoir que je l'étais également moi-même. Ainsi je fus pendant plusieurs semaines associé par les éducateurs, comme par les enfants, à Eric. Je pris donc soin avec le temps de passer le relais aux autres éducateurs, et de m'occuper des autres enfants du groupe, chose qui me fut facilitée par des remplacements répétés hors la présence d'Eric, faisant suite à l'absence prolongée d'une de mes collègues.

Pour revenir à cette première rencontre, je n'en retirais qu'une impression de confusion. L'éducateur référent échangeait avec le père, parallèlement l'éducatrice avec la mère, pendant qu'Eric se balançait au milieu du groupe d'enfants embrasé par l'intrusion de ces « étrangers ». Cette ambiance chaotique bouleversa totalement mon écoute, et je ne gardais de ces quelques instants, que l'image des balancements immuables et répétitifs d'Eric. Cette impression d'éclatement se faisait-elle miroir d'une réalité psychique : la mienne ? Celle de l'équipe ? De l'institution ? D'Eric ?

Je peux témoigner du réel de mon angoisse à cet instant, au travers d'un sentiment d'exclusion de cette scène. Cette première journée débutait donc ainsi, sur une « rencontre manquée ». Je m'appliquais par la suite à m'approcher un peu d'Eric pour tenter d'amorcer, disons, quelque chose. Immédiatement sa gêne avec toute proximité physique se manifestait par une réaction qui consistait à me pousser, bien souvent en émettant un léger bruit qu'il me serait difficile de décrire. D'autres fois Eric fuyait littéralement à l'approche de l'adulte, et se mettait à tourner en délimitant une zone autour de la grande table qui se trouvait sur le groupe, ou encore d'une cabane qui se situait à l'extérieur. Il m'arriva ainsi plusieurs fois de courir derrière lui pour le rattraper afin de le faire rentrer, ou pour l'amener aux toilettes afin d'effectuer son change. Lorsque je me lançais à sa poursuite, Eric filait en décrivant avec ses bras tendus des sortes de cercles, traduisant une contraction de l'ensemble de son corps. Au moment où je le saisisais cette tension disparaissait. Dans ces courses effrénées pour fuir son éducateur, se donnait à entendre un rire étrange qui semblait traduire un mélange d'angoisse et d'amusement.

Les premières difficultés que nous rencontrâmes avec Eric, furent relatives à la prise des transports en commun. Le premier soir, après que ses parents l'eussent accompagné le matin, Eric devait prendre un des trois bus destinés à ramener les résidents aux différents arrêts où les attendaient leurs parents. Ma collègue se chargea de conduire Eric dans le bus. Mais voilà, une fois à sa place où se trouvait son rehausseur (objet de réassurance lors des transports, conseillé par ses parents), il ne put parvenir à s'asseoir malgré les sollicitations des

adultes présents. Le chauffeur du bus refusa de rouler avec un enfant debout, et Eric dut attendre que ses parents viennent le chercher. Dès lors, il me fut demandé de me présenter à la prochaine venue d'Eric au départ du bus, à l'arrêt où il devait-être récupéré, afin de tenter de travailler cette difficulté. Le matin suivant arriva, et bien entendu, il refusa de nouveau de s'asseoir. Cependant l'endroit où Eric était monté n'étant pas comme le soir précédent un lieu de départ, mais un arrêt sur un trajet, le car roulait déjà quand la difficulté se présenta de nouveau. La personne responsable de la surveillance des enfants lors du transport vint me trouver pour me signifier que le chauffeur de bus venait de lui tenir le même discours que la veille. Cependant je percevais bien que dans cette situation, à la différence de la fois précédente, il lui serait plus difficile, voire impossible, d'arrêter le bus pour cette raison, et encore moins de nous laisser là entre deux arrêts, ou encore à un arrêt éloigné de l'institution. Je ne répondis donc pas me contentant d'un léger haussement d'épaule. Une fois tranquille avec Eric, je tentais en lui parlant de le faire asseoir. Je dus également m'interposer physiquement pour l'empêcher de rejoindre l'allée qui se situait entre les sièges. Face aux échecs de mes tentatives je pris le parti de me taire, et de laisser Eric tranquille, me disant qu'après tout il se pouvait que toutes mes sollicitations ne le freinent davantage. Et en effet, au bout de quelques minutes de silence, Eric s'assit de lui-même. Au même moment je le signalai à la surveillante des transports en lui demandant, non sans arrières pensées, de bien vouloir le transmettre au chauffeur.

La fin de journée venue, je pus faire entendre à ma collègue après une nouvelle tentative infructueuse comme la fois précédente, qu'il s'agissait à mon avis de ne pas trop le solliciter au moment de s'asseoir. Eric resta debout devant son siège deux minutes et s'assit de lui-même. Il semblait donc bien que notre erreur avait été de vouloir en imposer trop vite à Eric, sous le prétexte d'une règle de sécurité, qui pour l'occasion avait créé une difficulté qui n'avait pas lieu d'être. Quelques temps plus tard, le même chauffeur se plaignit un matin de l'odeur d'excrément que dégageait Eric, avec la même complicité passive de la surveillante du transport. Lorsque la chef de service vint m'en entretenir, j'expliquai, sans chercher de détour, que si le transporteur avait choisi d'assurer le transport d'enfants handicapés, la moindre des choses était qu'il s'adapte aux spécificités de la prise en charge. Par la suite, je n'entendis plus la moindre plainte au sujet d'Eric, et celui-ci put rapidement prendre le bus seul. Comme quoi la particularité du fascinant ne s'entend pas sur le même plan que la particularité du symptôme.

Lors de ces trois semaines où je l'avais accompagné, je m'étais trouvé dans une situation privilégiée qui pallia à la rencontre manquée avec les parents, et plus particulièrement pour me trouver en lien avec la mère. Chaque soir je descendais du bus avec Eric et je trouvais là l'occasion d'échanger quelques mots avec celle-ci, son père restant systématiquement au volant de son véhicule. Lors de ces entrevues d'une minute à peine je ressentis rapidement que cette mère était habitée par une ambivalence massive, dans une cohabitation d'opposés qui ne manquait pas d'éveiller chez moi un sentiment d'étrangeté. Pendant ces petites discussions, celle-ci commençait toujours par m'adresser inquiétudes et critiques quant à l'action éducative, tout en manifestant un certain soulagement quant au fait qu'Eric soit désormais pris en charge. Lors du temps de critique j'acquiesçais à ce qui m'était dit, restant silencieux et attentif à ce qui s'énonçait. Je crois qu'elle n'attendait pas de moi une réponse, elle voulait juste pouvoir adresser son malaise à un autre. Ma subjectivité ne l'intéressait pas : je ne parlais donc pas. Nous pourrions dire que je faisais l'autiste. Cette attitude provoquait chez elle une forme d'apaisement dont semblait témoigner sa manière de clore nos courtes entrevues par un : « *Merci vous êtes gentil* » qu'elle accompagnait d'un large sourire.

Je remarquais lors des changes d'Eric que ses selles étaient semblables à celles que l'on peut observer chez les nourrissons. Me revint alors un commentaire que la mère nous avait adressé sur le cahier de liaison de son fils un matin, à savoir qu'il avait bien mangé « *ses quelques yaourts* ». Après avoir échangé avec mes collègues, il apparut clairement que l'alimentation d'Eric se faisait presque exclusivement avec ce type de produit à base de « lait ». Nous constatons parallèlement que lors des repas, Eric ne mâchait pas les aliments mais les « tétait », avant, parfois, de les recracher. J'expérimentais donc de lui donner des aliments non pas mixés, comme nous le faisons au préalable, mais découpés finement : la nuance est dans la consistance. À cette même période me semble-t-il (cela avait-il pour autant un lien ?), Eric commença à casser des verres sans raisons apparentes, chose qu'il ne faisait pas lors des premiers repas. Parfois dès son entrée dans le réfectoire, il se saisissait du premier objet à sa portée et l'envoyait valdinguer au sol, avec une rapidité et une énergie qui surprenaient bien souvent l'adulte qui le gardait pourtant à sa portée. Cela arriva également sur le groupe. Pour éviter ce genre d'incident, nous prîmes la décision de l'éloigner des récipients en verre lors des repas. Ainsi Eric se retrouva à manger à une table isolée, n'ayant à portée de main que ses couverts en matière non cassable, ce qui pour autant ne l'empêcha pas à plusieurs reprises de jeter son assiette et ses couverts au sol. À chacun de ses passages à

l'acte nous nous efforcions de hausser le ton à son encontre, lui signifiant que ce qu'il faisait était interdit, joignant à la parole un non gestuel agité devant ses yeux. Pendant ces temps de recadrage, Eric était comme à l'arrêt laissant de côté quelques secondes ses stéréotypies. Mais faire chuter, ou lancer des objets, n'était pas le seul type de passage à l'acte dont Eric était capable. Bien souvent il frappait ses camarades, quand ceux-ci s'approchaient trop de lui, mais parfois aussi sans raison apparente. Cela pouvait prendre la forme d'une claque, d'un coup de pied ou encore d'un coup de tête. Il lui arrivait également de griffer.

Un autre « symptôme », nommé ainsi car il m'interrogeait plus que les autres, était présent depuis le début de la prise en charge. Eric avait toujours dans sa main un fil de papier cadeau, entortillé par le frottement d'un ciseau, qu'il agitait de manière stéréotypée à hauteur de ses yeux. Lorsque nous fîmes l'expérience de lui ôter, celui-ci commença par s'y accrocher fermement. Une fois retiré, Eric tenta d'y accéder dans la poche de l'éducateur. Après y avoir renoncé, il déchira une bande de papier, et reprit le même rituel. Ne pouvant demander à Eric d'associer par le jeu, et encore moins par la parole, je pensais qu'il était nécessaire pour moi de travailler avec le sens que j'y associais moi-même, un peu comme la mère donne sens au cri de son nouveau-né. J'étais habité par l'idée qu'Eric tenait en quelque sorte son cordon ombilical à la main. Ce fragment d'imaginaire que je présente ici, rend bien compte de la dimension archaïque qui était convoquée chez moi, et par là même de la nature régressive de la rencontre dans laquelle j'étais embarqué. Je finis par me trouver un peu dévoré par cette relation ou encore cette non-relation. J'éprouvais un sentiment de rejet, une haine dans le contre-transfert pour reprendre les termes d'un célèbre article de Winnicott²⁴⁹, peut-être même quelque chose d'un vœu de mort²⁵⁰, qui m'amena à davantage passer le relais à mes collègues, pendant quelques temps. Sur ce intervinrent des vacances, que je vécus comme un soulagement, non pas parce que le travail sur le groupe me paraissait difficile, mais parce que la relation que j'avais développée avec Eric devenait usante au plus haut point. Cette usure n'est pas sans m'évoquer celle de l'objet transitionnel.

Cette « absence » à Eric, que m'offrit cette semaine de repos, me fait associer sur un phénomène d'absentéisme que nous observâmes dès le début et qui se prolongea encore

²⁴⁹ D.W. Winnicott, [1947], « La haine dans le contre-transfert », in « De la pédiatrie à la psychanalyse », Payot, Paris, Novembre 1989.

²⁵⁰ Cf. l'ouvrage de S. Leclaire, [1975], « On tue un enfant », Points, Paris, 1981.

quelques temps après la période à laquelle je viens de faire allusion. Systématiquement l'interlocuteur qui justifiait cette absence était la mère. La raison invoquée était souvent la « maladie ». Il apparaissait clairement qu'une forme de refus latent, face à la possibilité de tout changement, se manifestait du côté maternel. Cette opposition à la prise en charge, qui n'était de fait pas conscientisée, s'accompagnait de résistances quant à l'acquisition de la propreté. En effet, il nous avait été rapporté au travers des écrits de l'ancienne institution, qu'Eric avait commencé à acquérir la propreté à l'aide d'un ustensile appelé réducteur, utilisé pour réduire le diamètre des cabinets, servant normalement aux enfants en bas âge. Comme pour le « réhausseur » ce « réducteur » avait semble-t-il occupé une fonction de réassurance pour Eric. Ainsi nous demandâmes à plusieurs reprises ce fameux réducteur à la famille. Après plusieurs demandes, et bien qu'il nous avait été dit que ce réducteur nous serait transmis, il n'en fut rien. Un de mes collègues proposa alors que l'institution achète ce réducteur. Cependant il m'apparaissait que ce contournement du problème n'était peut-être pas approprié, et que d'obtenir le réducteur de la part de la mère d'Eric pouvait être important, du fait même que cette demande rencontrait une certaine résistance. Mes deux collègues entendirent cet avis, et nous primes le parti de patienter, et de renouveler nos demandes. Parallèlement les échanges écrits dans le cahier de liaison d'Eric, qui se faisaient toujours avec la mère, se tintaient de plus en plus d'une agressivité latente de sa part. Bien souvent nous étions adressés des reproches quant au non-retour de vêtements, fréquent du fait de l'agitation liée au moment des départs en fin de journée, et du nombre d'enfants à gérer...

Un jour alors que mon collègue avait gardé un slip souillé par Eric pour que l'institution le renvoie lavé le surlendemain, la mère d'Eric nous adressa un mot nous sommant de bien vouloir renvoyer ses vêtements, mêmes sales, du fait qu'elle désirait les laver elle-même. Cet emballement autour de la question du vêtement, semblant intimement lié à celle de la propreté, finira par aboutir à un mot ouvertement agressif à notre rencontre.

Peu de temps après se déroula une réunion avec le père d'Eric, en l'absence de sa mère. Le jour même le cahier de liaison nous revint avec la page qui contenait le dernier mot qui nous était apparu comme très agressif, tout simplement déchiré. Je ne pus assister à cette rencontre au prétexte que je n'étais pas le référent institutionnel d'Eric du fait de ma non titularisation...

Le jour suivant Eric n'arriva pas avec le car. Le matin même au moment du départ, sa mère avait oublié d'apporter son réhausseur. Ainsi Eric avait refusé de s'asseoir et ne put arriver à

l'institution. Sa mère se serait alors mise à pleurer, expliquant qu'elle n'en pouvait plus d'Eric, qu'elle allait finir par lui « taper dessus »...

Chose étonnante elle avait amené ce matin-là le fameux « réducteur ». Eric arriva finalement un peu plus tard dans la matinée accompagné par sa mère avec qui je pus dès lors discuter, ou plutôt écouter. Elle m'expliqua à nouveau qu'elle n'en pouvait plus. Elle pensait avoir déjà donné le réducteur, et quelques jours auparavant, ouvrant un tiroir, elle était, selon ses dires, « retombée dessus ». Par la suite nous pûmes prendre appui sur le père pour arriver à quelques changements. Ce qui me fut rapporté de son discours, était des conseils de « fermeté » à l'égard d'Eric. Il semblait défendre l'idée de la nécessité de poser certaines limites à ses comportements envahissants. Pour autant quelque chose y faisait barrage, au regard de l'hypothèse d'un fonctionnement psychique, qui dans le soin, dans la proximité du corps, avait enfermé Eric et sa mère dans une forme d'emprise mutuelle. Finalement le « réducteur » nous fut remis par la mère.

Nous finîmes par observer des changements chez Eric. Tout d'abord, il prit l'habitude de retirer de lui-même les différentes couches de tricot et de pull, avec lesquelles il était habillé (trop habillé en fait). Suivant le mouvement, nous lui retirâmes le tricot qu'il avait à même le corps toujours en une même matière type « thermolactyl », car il lui provoquait des réactions cutanées, et nous lui donnâmes un tricot de l'IME. De mon côté quelque chose dans ma relation à Eric s'était pacifiée. De temps à autre je tentais de le solliciter dans différentes tâches dont il se montrait capable, comme le rangement, certains exercices tels que le trampoline. Nous essayâmes avec une institutrice spécialisée, de l'habituer à un temps de classe, ce qui s'avéra possible, à condition bien entendu de marquer quelques limites, comme dans les temps de repas ou sur le groupe. Cette limite appelait bien souvent une implication physique, une contrainte sur le mouvement, qu'Eric acceptait parfois bien, mais qui pouvait le conduire à des passages à l'acte, le plus souvent faire chuter ou casser un objet. À cette période, je fis à deux reprises, des rêves dans lesquels Eric m'adressait distinctement des paroles. Etonnement, celui-ci commença à articuler des syllabes, très simples, dans le temps de prise en charge aux toilettes : « *Pipi* ». Mais aussi des « *babababa* », dans le temps qu'il passait sur le groupe. Nous pûmes lui ôter son cordon lors des activités de groupe. Peu à peu Eric admit, de plus en plus longtemps, de rester sans cet objet sans pour autant tenter de saisir une bande de papier ou autre pour recommencer le même jeu stéréotypé. Dans certaines activités il lui arrivait même de l'oublier pendant plusieurs heures...

Pour revenir à notre point de départ, où nous interrogeons le signifiant « gueule » au regard du cas de Paulette, on pourrait dire que Eric était littéralement « dans la gueule de l'Autre ». Il est assez évident que la coupure que nous tentions de faire, par exemple dans l'acte de lui ôter son cordon, devait être violente pour lui. Toute la dialectique qui s'est mise en place avec Eric, comme avec sa mère, concerne la question de l'objet. Dès que cet objet sortait de la boucle de ce duo relationnel, quelque chose d'une angoisse surgissait. Dit autrement, nous avons tenté dans ce travail de rompre quelque chose d'une homéostasie. Cette clinique peut nous permettre de penser quelque chose de cette articulation entre question de l'objet et de l'Autre. En résumé, nous lui avons donc peu à peu retiré ces objets (qui ne sont jamais très clairement les siens ou ceux de sa mère) au profit d'objets en lien avec l'institution. Pour ce qui est des échanges avec la mère, ce que spécifie à mes yeux le « réducteur », qu'elle a oublié avant de « retomber dessus » (n'est-ce pas elle qui chute ?), est qu'il s'agit d'un objet qui concernait Eric et elle-même et qu'elle finit par nous donner, dans la mesure où le réducteur devait rester dans l'institution. C'était donc un objet à « eux », qu'elle acceptait de perdre un peu, puisque restant dans l'institution où la mère, comme Eric, rencontraient une limite. Autrement dit un troisième terme (l'institution) entrainait dans la boucle et venait y introduire une forme de ratage. Les progrès réalisés par l'enfant, mais aussi par la mère, se sont à l'évidence organisés dans cette dialectique. L'homéostasie du départ, dans laquelle l'objet n'était pas « raté », relève d'une dynamique qu'on peut qualifier d'éminemment mortifère, dans le sens où le changement y est impossible. C'est probablement de la jouissance que cela génère que vient la plainte maternelle, d'une dame qui sans doute n'en pouvait plus de ce trop. L'idée de pouvoir taper sur son fils, doit peut-être s'entendre du côté du désir de mort pour l'enfant, ou encore de l'« hainamoration ». Cette violence ressentie par la mère, et que je ressentis également, est peut-être à mettre en lien avec un procès de survie, du côté de ce ressenti d'une violence fondamentale. « Je qualifie la violence dont je parle de « fondamentale » car je pense qu'elle touche aux fondations (au sens architectural et étymologique : *fundamentum*) de toute structure de la personnalité, qu'elle que puisse être cette structure). Quant au terme de violence, il n'est que la traduction du latin *violentia*, dérivé du verbe *violo* dont le sens sexuel demeure très accessoire [...] Il ne s'agit pas du tout ici d'une violence sexuelle mais des fondements d'une véritable lutte pour la vie »²⁵¹. Cette survie reconvoque dans le contre-transfert la question de la mort. Ainsi elle n'est pas à entendre que du côté de la mort comme danger immédiat, mais aussi comme la

²⁵¹ J. Bergeret, [2000], « La violence fondamentale », Dunod, Paris, Avril 2004, page 9.

mort psychique (comme dans la « mort du sujet »), voir l'abolition de l'Autre et donc du sujet (ou inversement), dans le collage à l'objet. Maintenant que nous entrevoyons en quoi le rapport à l'objet peut être éminemment mortifère, je pense intéressant de s'interroger sur quel type de construction il est davantage porteur de mouvement, d'entropie, de vie. Le cas d'Eric nous invite à nous repencher sur le petit d'Homme et sur ce qu'il peut vivre de cette question de l'objet et de la mort qui s'y articule. Mais aussi sur ce qu'il en est dans le contre-transfert de l'éducateur, qui se trouve pris dans la dialectique Humain/Déshumain. Le fait que je repère les progrès d'Eric après l'émergence de rêves répétés, dans lesquels il m'adresse une parole, signe le désir de reconnaître en lui de l'humain. On pourra signaler que cela se passe après que j'accepte de m'absenter à Eric. Ces faits donnent à entendre comment une véritable présence psychique s'enracine dans la capacité à s'absenter, et comment l'humain tire sa substance d'accepter le point de butée qu'amène à rencontrer l'ordre du déshumain.

Dans « Au-delà du principe de plaisir », Freud nous livre la construction de son concept de pulsion de mort, et fait référence au jeu de la bobine. Cet exemple clinique nous permet de recentrer la question de l'objet du côté de l'alternance entre présence et absence, autour duquel va se réguler le rapport de l'enfant à l'objet. Mais avant ce jeu de la bobine, ou encore ce jeu de l'absence, le petit d'Homme commence par un tout autre « jeu » que nous rappelle Fédida²⁵², et qu'il nomme le « jeu de la mort ». Sous cet éclairage on peut reconsidérer un peu différemment les actes dans lesquels Eric pouvait faire chuter au sol tous les objets situés à sa portée. Le fait que ces événements se situent au moment des repas n'est sans doute pas anodin. Dans le cas de Paulette, on perçoit comment cette disparition ne se représente pas pour le sujet, au point de marquer son corps (reprise des symptômes de la mère). Il y a dans ces cas une dimension quasi cannibale, qui naît de l'angoisse de séparation de l'objet d'amour. « Quelles que soient les expressions cliniques empruntées par l'angoisse de la séparation (dans le double sens de « se séparer de » et d' « être séparé », c'est-à-dire « en morceau »), le cannibalisme comprend cette agressivité présente à l'angoisse elle-même de perdre l'objet d'amour et de l'anéantir plutôt que d'y renoncer en s'en détachant »²⁵³. Ainsi dans les passages à l'acte d'Eric, le deuil impossible de Paulette, où la dimension persécutrice de l'objet chez Abdel, pouvons-nous entendre que le jet de l'objet ne peut être un « je », ou encore qu'il ne peut s'agir d'un « objeu »²⁵⁴, en ceci qu'il ne saurait se constituer comme

²⁵² Cf. page 16 de ce travail.

²⁵³ P. Fédida, [1978], « L'absence », Folio, Paris, Mai 2005, page 90.

²⁵⁴ Concept proposé par Francis Ponge.

déchet. Chez ces sujets quelque chose semble barrer la route à la constitution psychique de l'« objet déchet », ce qui n'est peut-être pas sans lien aucun avec la question du cadavre. Par là même les vécus de morcellement du corps peuvent s'entendre comme le retour réel de ce qui ne peut advenir sur la scène psychique. **En ce sens nous pourrions dire que pour le psychotique, ou pour le petit d'Homme jusqu'à une certaine phase de développement, la mort n'existe pas.** Elle n'existe pas en tant que fin, que scansion, que coupure, c'est-à-dire qu'elle n'est pas intégrée par la marque d'une castration symbolique. Ce « stade » de l'objet qui chute, pourrait-être corrélatif de la notion de sevrage, en ce sens où Winnicott l'exprime ainsi dans la question du rapport de l'enfant à l'objet : « pour moi le temps du sevrage est celui où l'enfant devient capable de jouer à laisser tomber des objets »²⁵⁵. Ainsi est-il intéressant d'aborder la question de la toxicomanie, pour reprendre cette question du sevrage de l'objet...

²⁵⁵ D.W. Winnicott cité par P. Fédida, Op.cit. page 138.

2) La toxicomanie : l'objet dans la main.

Si le sevrage correspond au moment où le sujet peut laisser tomber l'objet, rappelons donc l'envers de la formule qui s'est éclairé par le contre-transfert dans la prise en charge d'Eric, en ceci qu'en premier lieu c'est l'*infans* qu'on laisse tomber, peut-être dans l'écart existant entre demande et réponse apportée, et dont découle sans doute l'angoisse de chute et les fantasmes de faire tomber le nouveau né. Cette question du « sevrage » n'est donc pas sans m'évoquer mon expérience de Psychologue Clinicien auprès de sujets toxicomanes au sein d'un CSAPA²⁵⁶. La réalité de la mort y était particulièrement palpable. Je fus amené à une remise en cause permanente par une clinique qui se révéla d'une très grande difficulté, et par là même d'une grande richesse. La majorité des sujets que je rencontrais n'en avait tout simplement pas fait la demande. Bien des entretiens étaient organisés dans le cadre d'un contrat passé entre les soignants et les personnes présentant une demande de substitution aux opiacés²⁵⁷. Le pari donc, était de faire émerger une demande chez des sujets qui au moins en apparence n'en n'avaient pas. Exercice très compliqué. La dimension de « l'aller-vers » m'apparut très vite comme la condition première de cette praxis. Il y avait donc un pari que « l'offre peut créer la demande », ce qui dans un système ultra-libéral est une formule déjà connue. Mais le toxicomane est-il concerné par cette formule ?

Je pense que oui, car cette pratique m'a amené à constater qu'il n'y a en quelque sorte pas plus libéral qu'un sujet embarqué dans la toxicomanie, qu'il est en quelque sorte le prototype même du discours de la postmodernité. Bien souvent dans ces cas, la dimension de la subjectivité se voit réduite comme peau de chagrin, et c'est aussi par-là que la démarche du clinicien se trouve emprunter un chemin particulièrement étroit. Un des premiers constats qui s'imposent dans cette pratique, c'est l'absence aux rendez-vous fixés. On peut toujours les interpréter quand un suivi est entamé, qu'une histoire s'est déjà un peu tissée. Oui mais voilà, force est de constater, que, bien souvent, on ne peut en arriver là, d'autant plus quand le soutien psychologique prend le caractère d'une injonction de l'Autre social ou du soignant. Le premier sentiment qui surgit dès lors est celui de l'inutilité, ce qui définit bien le caractère de ce qui est mis en place de déchet. Où trouver le désir d'un lien de parole quand en face de soi semble ne se dessiner ni désir ni parole ?

²⁵⁶ Centre de Soins d'Accompagnement et de Prévention en Addictologie.

²⁵⁷ En particulier l'héroïne au travers de Méthadone ou de Subutex.

Je me retrouvai dès lors à m'ennuyer, c'est-à-dire dans la position, qui, plus que tout, semble faire horreur aux sujets toxicomanes. Le fait d'être mis en attente, revêt une dimension dénarcissisante, puisqu'à la place d'un rendez-vous où pouvait s'exercer mon désir professionnel, ne se trouvait plus qu'une absence, et bien souvent même pas un absent, puisque je ne connaissais pas encore l'individu que je devais voir. Mes mouvements de haine à ce sujet étaient donc, dans un premier temps, devenus légions, car je me trouvais renvoyé à une position d'impuissance dans mon propre travail, qu'il n'était pas évident de soutenir pour moi à ce moment. Je fus donc en quelque sorte immergé d'emblée dans ce jeu de présence/absence dans mon contre-transfert.

L'« Aller-vers » me sembla dès lors la seule solution possible. Je m'établissais donc à l'accueil, endroit où les personnes, devant rencontrer un professionnel, attendaient, parfois en présence d'un éducateur dédié à cette tâche. Je commençais donc à me présenter succinctement aux personnes attendant là et pour qui j'étais un parfait inconnu. Cette manière de faire peut peut-être interroger, dans le sens où on pourrait se représenter un devoir d'attente, que la demande vienne de l'autre. Pour cela faut-il encore que l'Homme de l'institution ait un sens pour des sujets, qui bien souvent se caractérisaient par leur « errance », c'est-à-dire tels que j'aurais tendance à l'entendre, comme des personnes n'ayant pas recours à l'institution en tant qu'instance psychique. Ainsi il m'apparaissait que le point de vue qui consistait à souligner la nécessité de rester en position d'attente d'une demande, se méprenait en ceci que pour bien des toxicomanes, ou encore des êtres en errance, l'Homme de l'institution n'existe pas. On pourrait dire qu'ils ne reconnaissent que l'Homme de la rue. Mon expérience m'amenait donc ainsi à l'idée qu'on ne peut penser l'errance sans penser la rue. De plus « la distance » que doit garder le Psychologue ne me paraissait pas être quelque chose à « afficher », sorte de faire-valoir d'une « bonne pratique », qu'elle pouvait se « mi-dire », et qu'elle était avant tout une distance qui devait lui être propre, interne. Ainsi si cette distance est un fait psychique pour le clinicien, elle n'a pas forcément à se manifester comme distance marquée à l'autre comme pour s'en assurer, puisqu'ainsi pensée cette distance est celle du clinicien, pas forcément celle à marquer au sujet rencontré. Quoi qu'il en soit, c'est donc dans cette pièce nommée « accueil » où traînaient quelques chaises, une cafetière, des plantes, et une table avec quelques magazines, que je rencontrais pour la première fois quelques-uns des sujets s'y présentant. Lors de ces premières heures deux sujets purent accéder à une demande à mon égard après que je leur ai adressé la parole en premier, alors qu'il n'en aurait probablement été rien dans le cas contraire. Comme je l'avais déjà

expérimenté, il se confirmait que la clinique de l'errance ne pouvait dans un certain nombre de cas, ne se dessiner qu'à partir d'une offre de parole faite au sujet. Pas une parole de circonstance, un semblant venant là comme pure adaptation sociale, mais bien une parole incarnée par un désir « d'aller-vers ». Dans le cas contraire, mieux valait-il peut être s'abstenir. Cela n'était donc en rien une question déontologique, mais plutôt éthique, concernant le désir du clinicien.

Pour revenir aux thématiques de l'absence et de la présence, un de mes collègues médecin me raconta une histoire qu'il me paraît intéressant de rapporter ici. Un de ses patients adeptes du « bang » (inhalation rapide et massive de cannabis filtré par l'eau, dont l'effet est plus intense et plus court), lui avait rapporté les paroles de son petit garçon au sujet de ce qu'il percevait de la consommation de son père. Cet enfant avait signifié à celui-ci qu'il n'aimait pas quand il revenait du balcon, endroit où il consommait sa « douille » (entendez sa dose de cannabis). Ainsi l'enfant percevait bien l'absence de son père, probablement du côté de l'attention variable qu'on lui portait suivant cette même consommation. L'absence de ce père qui se voyait pointer par-là, était bien entendu son absence psychique. En effet, « c'est comme si la drogue remplaçait d'une façon artificielle l'autre, aussi bien le grand Autre avec un grand A que l'autre, l'alter... comme si la drogue venait prendre cette place privilégiée de condenser en elle-même toute la dimension de l'Autre, d'autrui, des autres. Tout ceci ne fait que corroborer que chez les toxicomanes il y a évitement du langage »²⁵⁸. Cependant il s'agit de se garder de penser la toxicomanie comme un mode de fonctionnement, afin d'échapper à une menace totalisante, qui écraserait la dimension du sujet dont il m'apparaît nécessaire de soutenir le pari. Ce qu'il y a par exemple de pratique avec la classification des « Etats-limites », c'est qu'il est assez aisé d'y ranger tous les toxicomanes. Il y a aussi souvent cette idée que ces sujets sont très souvent « psychotiques ». Bien qu'en apparence différentes, ces deux approches m'interrogent sur un point : elles tendent à nommer d'un terme une multitude de réalités psychiques masquées par l'étiquette de toxicomane. C'est d'ailleurs bien souvent comme cela que ces sujets se présentaient, et limitaient autour de l'objet drogue leur propos. On retrouve chez Olivier Thomas, praticien auprès de sujets toxicomanes, un résumé des positions théoriques sur la question de la toxicomanie, qu'il me paraît intéressant de rappeler :

²⁵⁸ J. Oury, « Approche psychanalytique des toxicomanes », in Cliniques méditerranéennes, 1995, N° 47/48, page 9.

«

- Une tendance structuraliste qui veut définir une structure de personnalité du toxicomane (Bergeret, 1988) ou le rattacher à une structure existante comme la perversion (Freda, 1990).
- Une tendance négationniste qui affirme que le toxicomane n'existe pas puisqu'il n'appartient à aucune catégorie psychiquement isolable » (Zarifopoulos, 1988) »²⁵⁹.

Je me demandais donc comment je pouvais supposer une subjectivité chez les personnes que je rencontrais si je les résumais aux étiquettes d'« état-limite », de « psychose », ou à l'opposé en niant la réalité de la toxicomanie comme symptôme ?

Si une chose semble relever de la structuration, elle est en lien avec le positionnement de ces sujets dans le lien social, et la difficulté que nos pouvoirs publics ont à les considérer comme des malades plutôt que comme de simples hors la loi. Par l'intermédiaire de ces sujets à la marge, qu'on dit « désocialisées » (sdf, toxicomane, clochard...), ce qui semble devoir servir au socius, m'évoque là encore la mise en place d'une limite entre un intérieur et un extérieur du corps social, en ceci qu'ils se constitueraient comme déchet de celui-ci, en reste. Ainsi cette fonction du déchet de la genèse psychique individuelle vient également à se confirmer dans la fondation du groupe, de l'institution. Le cas de Charles l'illustre en partie.

a) **Charles : fermer les yeux.**

Quand je vis Charles pour la seconde fois après m'être présenté à lui la veille à l'accueil, je lui adressai naturellement un simple « *bonjour ! Comment allez-vous ?* ». Il m'expliqua sans équivoque que ça n'allait pas du tout. Il était angoissé de se découvrir une nouvelle dépendance à un psychotrope. Tremblotant, voix semi-éteinte, sa plainte semblait s'orienter vers le médecin, qui lui avait demandé de prendre un rendez-vous pour un entretien avec moi. Il me sembla qu'il n'y trouvait pas grand intérêt. Ainsi, je ne m'attendais pas forcément à le voir le jour dit, mais il s'avéra que je me trompais. Lors de cette première rencontre, il ne mit pas plus d'une minute ou deux à fondre en larmes. Il m'expliqua que la veille il avait eu le sentiment que les « *gens d'ici ne voulaient pas l'aider* », qu'il se sentait « *persécuté* ». Plus particulièrement il revint sur le médicament qu'il plaçait à l'origine de cet

²⁵⁹ O. Thomas, « Toxicomanie Féminine : du traumatisme sexuel à l'amour de transfert », in « Le journal des psychologues », 2006, N° 242, page 71.

état d'angoisse, et dont les signes semblaient se poursuivre dans cette première rencontre. Il constatait amèrement que la méthadone et ce psychotrope, ne constituaient en fait qu'un déplacement de ce manque réel qui l'assaillait, qui l'amenait à dégrader son corps, et où quelque chose en lui, le poussait inexorablement vers sa propre mort.

Il évoqua son histoire avec les toxiques. En quatrième me dit-il, il avait commencé par l'alcool, auquel il ajouta l'usage du cannabis l'année suivante. Puis, il essaya les champignons hallucinogènes, les extasies, le LSD, la cocaïne avant de découvrir l'héroïne qui lui permit selon ses dires de « *guérir de l'alcool* ». Très lucide sur ce qu'il recherchait, il aborda ses premières impressions avec l'héroïne, qu'il disait vouloir retrouver depuis, mais dont il commençait à comprendre qu'il ne les retrouverait jamais, ce à quoi j'acquiesçais. Mais plus particulièrement il parla de ce qui semblait prendre la valeur mythique du « *meilleur trip* »²⁶⁰, avec le produit le plus fort qu'il avait testé, et avec lequel il n'avait pas « *bad trippé* »²⁶¹. Définissant ce produit comme un poison, dont il ne refit jamais l'expérience, il me parla d'une graine de plante : la « **datura** ». Sur ce, il enchaîna, ému, sur sa séparation d'avec son ex-petite-amie qui le plongeait dans le même état de sanglots qu'au début de notre entretien. Charles se sentait coupable d'être pris dans cette souffrance, il lui semblait qu'il n'y avait pas de bonnes raisons à ce qu'il se sente mal. Il m'expliqua juste qu'il aimait cet état qu'il recherchait, et s'arrêta pour retrouver le mot qu'il lui venait pour décrire cette ivresse, mais il ne lui revint pas...

Il voyait quelques liens à faire avec l'histoire de sa famille, avec sa mère, son grand-père alcooliques. Il me parla de ses deux grands frères qui ne connaissaient pas de problèmes selon lui, sous-entendu contrairement à lui avec la drogue. Il se rappela cependant que l'aîné de ses frères avait connu un moment où il « *broyait du noir* » (terme qu'il avait également utilisé pour lui-même), mais avait trouvé une solution en s'investissant dans une passion : l'astronomie. Je lui demandai s'il avait des passe-temps particuliers (autre que la drogue) : il m'évoqua sa passion pour le dessin et la peinture. Depuis son traitement à la méthadone, qui avait débuté juste deux semaines auparavant, il avait un peu repris ces deux activités. « *Voici votre astronomie !* » m'exclamai-je. Lorsque nous achevâmes l'entretien, je lui demandai s'il acceptait que nous nous revoyions d'ici la fin de semaine qui venait de débuter. Charles accepta plutôt volontiers, convenant qu'un travail de parole pouvait l'aider dans sa démarche de sevrage. Nous convînmes qu'il viendrait avec un dessin ou une peinture qu'il aurait

²⁶⁰ Entendez sa meilleure expérience sous stupéfiant.

²⁶¹ Crise d'angoisse massive sous produit.

réalisée, où avec un « book » contenant ses œuvres. J'entretenais l'espoir qu'il y figurerait de nouveaux dess(e)ins...

Le matin où nous devions avoir notre second rendez-vous, je croisai Charles à la porte de l'accueil, qui venait recevoir son traitement méthadone. Il m'expliqua qu'il ne pourrait venir, car il était convoqué au tribunal. Je lui proposai alors de le voir dans la foulée, mais il m'expliqua qu'il était pressé. Pour autant nous pûmes échanger sur ce qu'il avait amené à cette situation : en sortant d'une formation qu'il suivait et qui s'était selon lui bien passé, Charles s'était dit, que, bien qu'en traitement de substitution depuis peu de temps, cela méritait bien d'être fêté avec un petit gramme d'héroïne. Manque de chance, sur la route un barrage de douane l'arrêta, et les chiens qui l'accompagnaient ne tardèrent pas à découvrir le reste de drogue qu'il s'était déjà en partie administré. Comme il s'agissait de la seconde fois, Charles s'attendait à un retrait de permis, et à une injonction de soins, ce qui selon lui n'était « *pas plus mal* ». Quelques jours plus tard je rappelai Charles pour essayer de prendre de ses nouvelles. Il m'expliqua que miraculeusement il n'avait écopé d'aucune sanction. Je lui proposai donc un nouveau RDV qu'il accepta. Il arriva avec deux classeurs contenant plusieurs dessins qu'il avait réalisés depuis le lycée. Quand il voulut me les tendre pour que je les regarde, je lui proposai plutôt qu'il me les montre en m'en parlant un peu. Spontanément il saisit une chaise qu'il plaça à côté de mon fauteuil, et commença à m'expliquer dessin par dessin, les petites histoires qui les avaient accompagnés : des relations avec des amis, des projets artistiques inaboutis, ou des délires comme il disait. Je repérais des redondances qui attiraient mon attention : quelque chose tournait indubitablement autour de la question du regard. Tout d'abord un autoportrait dans lequel Charles regardait ailleurs, ce que je lui fis remarquer. Il me répondit qu'il ne savait pas pourquoi il avait réalisé ce regard ainsi. Au travers de personnages plus ou moins issus de la fantasmagorie des BD, cette question du regard, de l'œil, semblait devoir ressurgir : regards blancs vides d'iris et de pupilles, regards fixes et perçants ou transperçants, toujours vaguement inquiétants. Un autre dessin figurait Charles dans l'entrebâillement d'une porte, s'apprêtant à étouffer avec un coussin un camarade endormi. Ce travail était issu d'un projet de court métrage qu'il avait réalisé avec des amis, dans lequel le héros incarné par Charles, maltraité par ses camarades, avait le pouvoir qu'en réalisant le dessin celui-ci se réalise, pouvoir qu'il utilisait pour se venger des mauvais traitements qui lui étaient infligés. Une seconde chose me sauta aux yeux : la représentation des bouches. Bien souvent elles apparaissaient larges, avec des dents nombreuses, coupantes et menaçantes. Enfin, la thématique de la mort était particulièrement

prégnante, au travers de représentations de corps décharnés, ce que Charles appuyât d'une remarque, à savoir que son peintre préféré était un artiste, qui, selon lui, se caractérisait par sa capacité à représenter en forme à la surface de la peau, les veines, muscles, os, comme en transparence. Après avoir échangé sur ces quelques dessins, Charles replaça la chaise et s'installa dans le fauteuil en face de moi. Il ne revint pas de suite sur ce qui s'était passé quelques jours auparavant. Il m'expliqua qu'il se sentait mieux, notamment parce qu'il parvenait à s'occuper avec ses peintures et ses dessins. Charles s'était en particulier lancé dans la réalisation d'une fresque murale dans sa cuisine. Nous pûmes également évoquer sa relation avec sa mère, et son oncle (frère de la mère). Il commença par m'expliquer qu'il était difficile pour lui de ne pas penser à la drogue, que le plus petit signe qui l'y ramenait pouvait lui évoquer la nostalgie de la consommation. Sa mère, me dit-il, passait son temps à le contrôler, pour voir s'il n'avait pas de traces d'injections. Lorsqu'il voulait sortir, elle le mettait dix fois en garde contre une éventuelle reprise. Charles s'en plaignait, dans la mesure où là où il désirait ne plus y penser, sa mère l'y ramenait par ses remarques.

Vint alors la question de son oncle maternel. Celui-ci, cadet de sa fratrie et âgé de 15 ans de moins que la mère de Charles, fut pour lui une sorte de « *papa-copain* ». Il fut rejeté par sa famille, sauf par Charles, à cause d'une consommation d'héroïne, dont il s'était à ce jour sorti. Père de famille, il en avait gardé de graves problèmes de santé, ainsi que des difficultés relationnelles que Charles me décrivit ainsi : « *Nous le voyons quand nous allons chez lui. Mais lui ne vient jamais, je crois qu'il se sent coupable de ce qu'il a fait* ». Bien des points communs amènent à penser que Charles entretenait un lien identificatoire avec cet oncle, pour qui il apparaissait clairement qu'il nourrissait un sentiment de vive tendresse et peut-être même un peu d'admiration. C'était un mec « *cool* ». Après avoir évoqué cette histoire familiale, il revint sur ses déboires avec la police : « *J'ai été arrêté au volant alors que j'avais consommé de l'héroïne. Au début j'ai voulu le cacher. Mais il y avait des chiens qui ont trouvés la drogue. Après j'ai appris que **les gendarmes avaient fermé les yeux**. Ils n'ont pas tenu compte du fait que j'étais au volant. Et après, **le procureur a fermé les yeux sur ma récidive. J'aurais dû prendre 4 mois fermes*** ». Quand il eut fini ses explications, il me dit : « *Je n'ai plus rien à déclarer !* ». Je lui demandai donc s'il me trouvait une ressemblance avec le procureur, ce qui le fit rire. Et là sans crier gare, Charles ne reprit pas rendez-vous, et ne réapparut plus dans l'institution. Un an plus tard, j'appris son décès dans un accident de voiture...

Je n'avais donc rencontré Charles que trois ou quatre fois, si je comptais nos échanges lors de ma présence à l'accueil, mais dans la trame de ces rencontres, se dessinait, sur un mode absolument dramatique quant à sa conclusion, le témoignage bouleversant d'un sevrage impossible. L'appel à l'autre, au travers d'un souhait à peine masqué d'une violence législative qui vienne mettre une limite à sa course morbide, montre l'incapacité pour Charles de cesser ce chemin vers la mort qu'il semblait pressentir. Le « trip » mythique avec la « datura », se donne à entendre comme la « date-tuera ». Ce qui a « fait date » est très vite mis en lien avec la question de sa séparation avec sa petite amie, qui m'évoque cette perte en lien avec la perte du moment mythique que décrit Charles quand il parle de la « datura », sorte de récidive dans la rencontre avec l'objet d'amour à jamais perdu. Ce lien établi n'est pas sans rapport avec la question que semble poser Charles quand il s'agit de sa mère, dans ce contrôle qu'il juge excessif, comme s'il traduisait du côté de l'inconscient un désir de retour de ses consommations, quasi équivalent tel que je l'interprète d'un désir de mort. Cet Autre social qui ferme les yeux coupe Charles de la possibilité d'être sujet de ses actes, et donc de le sauver de la mort (ou de la mère ?). On peut donc entendre dans ces deux versions quelque chose du fantasme, sorte de prolongement d'« un enfant est battu », celui où l'« on tue un enfant ». Cette mort mise en acte, car on peut s'interroger sur la dimension plus ou moins suicidaire de l'accident de voiture (dont j'ai tendance à imaginer qu'il a probablement eu lieu sous l'effet de substance), est peut-être le fait d'une opération de mise en tension d'un fantasme qui n'a pu se traiter par des voies psychiques, mais où il apparaît peut-être que c'est l'Autre qui devait le sauver de cette jouissance qui le mène à la mort. De quoi Charles n'a pu se sevrer ? Quelle perte fut impossible pour lui ? Qu'en-était-il du désir inconscient de cette mère ? Ce désir de mort supposé, nous donne-t-il à entrevoir la répercussion du désir de mort inconscient d'une mère pour son enfant ?

Quoi qu'il en soit l'équivocité du « fermer les yeux » me fait associer sur deux choses : tout d'abord une mise en suspens de la loi où celle-ci n'opère plus, mais aussi à la première chose qui se pratique sur un sujet qui vient de décéder : fermer ses yeux. Le regard de côté, ou le regard blanc que l'on retrouve dans ses dessins, mais aussi chez les aveugles, ou le défunt, ne représente pas l'absence de regard mais l'insupportable du regard, l'objet regard à l'état pur, qui par conséquent impose une angoisse. Rappelons que la mort ne peut se regarder en face, sauf à ne pas la voir.

En ce qui concerne notre questionnement sur l'objet, il apparaît clairement que ma tentative d'amener Charles dans un lien à un « ob-jeu » au travers de ses dessins, aboutit à un

échec, bien que celui-ci reconnaisse le caractère apaisant de ce rapport moins cru à un objet. Pour revenir dans la ligne de cet objet qu'il ne peut pas laisser tomber, j'ai pu remarquer que lorsqu'un sujet toxicomane évoquait l'arrêt de drogue, souvent celui-ci ne pouvait se penser qu'à condition que la drogue qu'il avait encore en sa possession soit entièrement consommée (jamais dans mon souvenir, jeté) : « *Je finis ces quelques grammes et j'arrête* »...

Ceci illustre cliniquement très bien cette incapacité à ce que l'objet ne s'absente que dans une dimension de destruction, puisque consommer l'objet drogue c'est aussi le détruire (et peut être de manière plus inconsciente se détruire). J'avais également remarqué que les sujets qui avaient réussi à s'en sortir un peu, disaient souvent : « *Je me suis détruit la santé* ». Le « je me » porte la trace d'une subjectivation, où la boucle pulsionnelle dans ce troisième temps s'est articuler à la dimension de l'Autre.

La dimension orale qui intervient dans le symptôme de la toxicomanie (est-ce d'ailleurs toujours un symptôme ?), nous ramène à quelque chose qu'incarne le narcissisme primaire : « l'enfant à tuer, l'enfant à glorifier, l'enfant tout-puissant, l'enfant terrifiant, c'est la représentation du représentant narcissique primaire »²⁶². On peut assez facilement proposer que la toxicomanie se donne à entendre comme une régression, une défense contre la décompensation, en ce point du narcissisme primaire. Mais on peut aussi faire le pari que cette « régression » est le signe d'un sujet qui cherche sa trace. S'il n'est pas rare en effet au cours d'un travail de parole, que juste avant de réaliser une certaine avancée, un sujet puisse connaître un moment où quelque chose se fait sentir de manière plus aigue, en termes de symptômes, d'humeur, voire de dépression, alors il ne s'agit peut-être pas de résumer la toxicomanie à une pure entreprise d'autodestruction, ou encore de suppléance. Le cas de Charles, et d'autres, m'ont amené à m'interroger ainsi : cette approche à petit pas de la mort, pourrait-elle se donner à entendre comme la tentative désespérée pour un sujet de relancer quelque chose de sa dynamique désirante, au prix d'un sacrifice partiel de son corps ?

²⁶² Serge Leclaire, [1975], « On tue un enfant », Points, Paris, 1981, page 22.

b) Entre la mort et le sexuel, la relation d'objet.

Enzo était un jeune Homme de 25 ans que je rencontrai suite à une demande de substitution à la méthadone. Depuis plusieurs années il s'injectait du Subutex²⁶³. Quand je le reçus en premier accueil, il ne parvenait plus à trouver de veines pour réaliser ses injections. Il évoqua son petit garçon avec beaucoup d'émotions, en particulier quand il me parla de son rituel d'injection du matin, qu'il faisait dans la salle de bain après avoir mis son fils devant un dessin animé. Il commençait à éprouver les limites que son corps rencontrait. Enzo parvint à stopper sa consommation. Mais le plus difficile d'après son dire, ne fut pas l'arrêt du produit en lui-même, mais comme pour beaucoup d'« injecteurs », ce fut de ne plus pouvoir se « trouser » la peau avec l'aiguille. La conception de l'objet qui se caractérise comme « le bord d'un trou », n'est pas sans interroger ce fait clinique. Il apparaît que le toxicomane subvertisse la question du manque dans un rapport direct à l'objet, qu'il ne rate pas. L'objet bouche le trou de manière presque parfaite. L'injection est-elle la tentative de restaurer quelque chose de ce trou qui se comble ?

Ces « néo-trous », évoquent également la pratique du piercing, assez fréquente dans cette population. Le trou renvoie aux dimensions du sexuel et de la mort au travers de la question du traumatisme, en tant qu'on peut entendre la toxicomanie comme une tentative d'élaboration d'un traumatisme précoce. Cette tendance à se faire des trous me fait également associer sur l'idée d'un « sexuel assisté techniquement », ou pourquoi pas un « sexuel médicalement assisté », ou encore une tentative de maîtrise du sexuel, avec lequel chacun a à s'arranger.

L'institution dans laquelle j'évoluais, possédait un service dit de « Prévention des risques », dans lequel un éducateur et une infirmière, allaient au-devant des populations d'injecteurs, dans la rue, et les squats ou locaux associatifs qui les accueillaient. Le professionnel avec qui j'échangeais pu me transmettre un « modèle » de l'évolution qu'il pouvait observer chez les sujets qu'il arrivait à aider dans leur rapport à l'injection, par le biais de conseils et d'une certaine technicité qu'il avait acquise sur la question de l'injection et des produits. En offrant du matériel « propre », stérilisé, en expliquant comment s'injecter pour éviter des abcès, quelque chose d'un transfert se nouait. Dans un second temps venait l'idée d'évaluer le nombre d'injections par jour que se faisait le sujet, ce que bien souvent il ne pouvait faire. Dans un troisième temps, une fois les injections repérées en termes de

²⁶³ Dérivé d'opiacé servant à la substitution de l'héroïne.

nombre, de rythmicité, elles se trouvaient par là même nommées. Par exemple « l'injection du matin », celle de dix heures, etc. Une temporalité s'installait. Puis peu à peu, l'éducateur proposait au sujet d'en supprimer une, puis deux etc., jusqu'à réduire de manière très importante le nombre d'injections dans certains cas. C'est alors qu'en général les quelques sujets accédant à ce peu d'injection (passant d'une dizaine à deux par jour par exemple), ramenaient la question de la sexualité... Bien que le sexuel soit à différencier de la sexualité, on ne peut pas ne pas dresser l'oreille à ces constats. Je tentais dès lors de proposer un projet pour qu'un Psychologue travaille auprès de cette équipe, ce qui ne put aboutir. Ce témoignage semble faire foi de la nécessité d'« aller-vers », et avec le recul je m'interroge sur la possibilité de proposer aux personnes pris en charge, de venir un jour avec leur objet « drogue », pour le présenter...

Ces premières vignettes cliniques m'amènent à tenter de complexifier un peu cette question de la « relation d'objet », qu'elles semblent devoir nous pointer, en reprenant le séminaire de Lacan qui en porte le nom. Certains constats que j'ai pu faire résonnent très bien avec le développement que l'on peut suivre dans ce séminaire. En particulier dans la démarche de sevrage, certains sujets ont pu m'apparaître dans leur parcours psychique, dans une tentative de restauration du manque, comme « en manque de manque ». Lacan souligne d'ailleurs que ce n'est pas tant l'objet en lui-même qui articule cette dynamique mais bien le manque de l'objet. Cet objet se trouve pris dans une dialectique contenue dans le lien mère-enfant. Au sens mythique du terme c'est bien entendu du phallus dont il s'agit. C'est-à-dire que « la notion de la relation d'objet est impossible à comprendre, et même à exercer, si l'on n'y met pas le phallus comme un élément, je ne dis pas médiateur, [...], mais tiers »²⁶⁴. **Ce tiers pointe une erreur d'interprétation qui semble s'être dessinée dans ces premières pages, à savoir qu'on ne peut réduire la relation d'objet à un simple reliquat d'une relation directe entre la mère et l'enfant.** Ainsi la relation mère-enfant des premiers mois ne doit-elle pas s'entendre comme purement réelle, en excluant les dimensions du symbolique et de l'imaginaire. La dialectique avec la question du manque s'en complexifie d'autant plus. Si l'on revient à la question du phallus qui est un objet imaginaire, le manque auquel il se rapporte ne l'est pas pour autant. De fait, le phallus renvoie à ce qui comble le désir de la mère, c'est-à-dire à un manque qui est de l'ordre du symbolique en lien avec la castration, soit en rapport direct avec l'introduction de la fonction paternelle. Mais pour autant cela ne réduit

²⁶⁴ J. Lacan, [1956-1957], « La relation d'objet », Seuil, Paris, Mars 1994, page 28.

pas la question de l'objet, en tant qu'il nous est apparu comme réel dans la clinique. Donc « toute l'ambiguïté de la question soulevée autour de l'objet et de son maniement dans l'analyse se résume à ceci – l'objet est-il ou non le réel ? »²⁶⁵

Cette question renvoie directement au concept d'objet transitionnel, dont la pertinence clinique et théorique mérite qu'on l'approfondisse. L'objet toxique peut très bien s'entendre comme un objet placé dans cette limite où il est à la fois un morceau du corps et quelque chose qui lui est extérieur. Pouvons-nous l'entendre comme « objet transitionnel » et « phénomène transitionnel » pour désigner l'aire d'expérience qui est intermédiaire entre le pouce et l'ours, entre l'érotisme oral et la relation objectale vraie, entre l'activité créatrice primaire et la projection de ce qui a été introjecté, entre l'ignorance primaire de la dette et la reconnaissance de cette dette (« Dis merci ») ?²⁶⁶

Si l'on porte foi à cette hypothèse, il est important d'entendre que cette définition des objets et phénomènes transitionnels répond également à ce qui est de l'ordre des babils, onomatopées, chansonnettes, que l'enfant articule, en particulier au moment de l'endormissement. La question du signifiant n'est donc pas absente, bien qu'elle ne soit pas articulée par l'enfant comme parole, c'est-à-dire comme adressé à l'Autre. Si l'on poursuit l'analogie avec le sujet toxicomane, il ne serait donc pas si certain que la question de l'Autre, et la matière signifiante qui l'accompagne soit totalement effacée par l'usage du toxique, si l'on considère par exemple, qu'il est lui-même un signifiant. La question de l'injection vient mettre à l'épreuve cette limite de la peau entre l'intérieur et l'extérieur du corps. Cette idée n'est pas loin d'évoquer les caractéristiques de l'objet narcissique qui tour à tour peut se voir repéré par le sujet dans les registres de l'intériorité ou de l'extériorité, objet, qui, se représentant topologiquement comme appartenant à des espaces différenciés ne sont pas pour autant sans relation. Ainsi « l'enfant peut utiliser un objet transitionnel lorsque l'objet interne est vivant, tel et suffisamment bon [...]. Mais cet objet interne dépend, quant à ses qualités, de l'existence, du caractère vivant [...] et du comportement de l'objet externe (le sein, l'image maternelle, et tous les soins de l'environnement). Si l'objet externe est mauvais ou défaillant, cela se répercute indirectement par un état de mort ou un caractère persécuteur de l'objet interne »²⁶⁷. Bien que j'aie déjà critiqué le point de vue qui tente de placer les choses sur des plans d'intériorité, ou d'extériorité, on peut entendre quelque chose du jeu de l'objet quand la limite du corps est mise à l'épreuve comme pour s'en assurer. On peut encore entrevoir que la

²⁶⁵ Op.cit. page 30.

²⁶⁶ D.W. Winnicott, [1951], « Objets transitionnels et phénomènes transitionnels », in « De la pédiatrie à la psychanalyse », Payot, Paris, Novembre 1989, page 170.

²⁶⁷ Op.cit. page 79.

question de la mort surgit en lien avec l'activité maternelle qui entoure l'enfant. Quelque chose s'inscrit là du côté du mouvement dans lequel l'objet peut s'entendre comme inerte c'est-à-dire comme objet-cadavre. Le caractère transitionnel est comparé aux phénomènes religieux chez l'adulte, dans cette aire d'illusion où advient l'objet transitionnel. On peut entendre là une comparaison qui indirectement rappelle une seconde fois la dimension de la mort, en tant que la religion peut être perçue comme une illusion bâtie, en appui, sur la question de la mort.

Quoi qu'il en soit, il m'apparaît que d'avoir entendu quelque chose de l'origine dans la dimension du réel, qui m'amena notamment à y relier la question de la mort, et donc de manière plus ou moins directe du réel avec l'origine, est à questionner. Lacan démontre très bien cette tendance en proposant la métaphore de la centrale hydraulique, rappelant que la question de l'énergie naturellement présente dans le fleuve ne saurait se concevoir comme énergie qu'à partir du moment où l'on conçoit l'appareillage de la centrale. **En d'autres termes c'est le symbolique qui est à entendre comme origine.** L'erreur consiste donc en ceci qu'en figurant les phénomènes en jeu entre la mère et l'enfant, on ne propose qu'une version idéalisée de termes d'opposition, qui de fait, ne sont que les effets de la structure même du symbolique. Il y a donc là matière à un décalage de la question, décalage de ce qui au fond est la position scientiste (le manque est réel et renvoie à un objet réel), à savoir que dans le passage de l'objet au manque qu'il constitue, s'opère un déplacement d'un registre à un autre. L'absence qui apparaît comme une thématique majeure, dans les questions soulevées n'est donc pas réel, mais symbolique. « Vous pouvez bouleverser tant que vous voudrez le réel, il n'en reste pas moins que nos corps seront encore à leur place après l'explosion d'une bombe atomique, à leur place de morceaux. L'absence de quelque chose dans le réel est purement symbolique »²⁶⁸. S'en suit l'idée que de fait, la mort n'est pas un signifiant comme un autre, dans la mesure où il s'agit d'un signifiant sans signifié qui rappelle « la possibilité que rien de ce qui est dans le signifié n'existe. L'instinct de mort n'est pas autre chose que de nous apercevoir que la vie est improbable et complètement caduque »²⁶⁹.

Un peu comme sur le modèle de la fondation d'un bâtiment, le premier objet (celui de la mère et non pas la mère elle-même), qui ne se retrouvera jamais, introduira le ratage systématique, ou encore systémique, avec les objets qui lui succéderont. « Cet objet vient

²⁶⁸ J. Lacan, [1956-1957], « La relation d'objet », Seuil, Paris, Mars 1994, page 38.

²⁶⁹ Op.cit. page 50.

ensuite mettre en discordance, jouer un rôle perturbateur, dans toute relation ultérieure du sujet »²⁷⁰. Autrement dit, il faut prêter attention au fait de ne pas confondre l'objet et la chose Freudienne²⁷¹. C'est ainsi que la relation d'objet n'est pas, en tant que telle, ce dont il est question, mais qu'il s'agit davantage de la relation au manque. Ce manque s'articule dans le registre imaginaire : la frustration, le réel : la privation, et le symbolique : la castration. Le déplacement qui s'opère quant aux registres, est en lien avec la nature des objets qui en quelque sorte répondent à ces manques. Ainsi la castration (manque symbolique) s'articule à un objet imaginaire (le phallus), la frustration (manque imaginaire) à un objet réel, et la privation (manque réel) à un objet symbolique.

Une fois ces arcannes posées, il me paraît intéressant de revenir une nouvelle fois sur la question de la toxicomanie et de la psychose que j'ai tentées d'aborder cliniquement un peu plus tôt. Dans ces deux cliniques, qui se recouvrent en partie, le retour de l'objet dans le réel semble imposer un constat similaire, à savoir que quelque chose de central semble se jouer dans le registre de la frustration. « Quand elle est mise au premier plan de la théorie analytique, [la frustration] se rapporte au premier âge de la vie. Elle est liée à l'investigation des traumatismes, fixations, impressions, provenant d'expériences précœdipiennes. Ce n'est pas qu'elle soit extérieure à l'Œdipe - elle en donne en quelque sorte le terrain préparatoire, la base et le fondement »²⁷². Ce qui se pose donc c'est la question de l'agent de cette frustration. La mère ne se donne donc pas à entendre comme objet, mais agent, ou fonction, qui introduit le jeu de présence-absence qui va ouvrir cet intervalle entre le besoin et la demande, dans lequel pourra se produire l'assomption d'un sujet. Cette coupe de présence-absence, vient se greffer sur un monde chaotique qui n'est pas sans rappeler le « Tohu-bohu » de la genèse. Pour l'enfant les choses se passent du côté de l'appel initié par la détresse fondamentale. « L'objet maternel est proprement appelé quand il est absent – et quand il est présent, rejeté, dans le même registre que l'appel, à savoir par une vocalise. Bien entendu, cette scansion de l'appel est loin de nous donner dès l'abord tout l'ordre du symbolique, mais elle nous en montre l'amorce »²⁷³.

Mais il s'agit de ne pas laisser de côté ce qui se joue pour la mère, c'est-à-dire d'entendre la fonction que l'enfant peut jouer dans l'économie psychique de celle-ci. C'est

²⁷⁰ Op.cit. page 53.

²⁷¹ « *Das Ding* ».

²⁷² Op.cit. page 61.

²⁷³ Op.cit. page 67.

par ce biais que l'on peut réintroduire la question du phallus. Freud développe l'idée que la fille, dans la dynamique œdipienne, cherchera à remplacer son manque du phallus en obtenant un enfant du père. Par là même l'enfant se donne à entendre du côté de la femme qu'est la mère, comme un équivalent phallique. « L'enfant en tant que réel prend pour la mère la fonction symbolique de son besoin imaginaire »²⁷⁴. En résumé, Lacan propose que le triangle soutenu comme œdipien dans l'approche de Freud, soit en fait préœdipien, et que ce qui noue la question du symbolique intervient par l'entremise d'un quatrième terme dont on connaît l'importance dans son approche ultérieure : le père. Mais pour en arriver à l'intervention du père comme fonction symbolique, l'enfant a d'abord à repérer le manque du côté du phallus. Ce manque du phallus est dans un premier temps le sien puis celui de la mère qui l'introduit dès lors dans une relation insoutenable. C'est dans ce passage du préœdipien à l'œdipien que s'amorce un symptôme, qui est la traduction de cet enjeu, de la mise en place d'une loi, et qui va régir un nouveau rapport à l'objet. Il s'agit de la phobie. Nous retombons par ce biais sur la question déjà soulevée de la peur, puisque c'est bien là l'affect central qui se développe dans la phobie. Cette peur est donc un soutien du sujet par l'intermédiaire de ce qui est l'objet de cette peur qui se donne à entendre comme métaphore du père. **Nous pouvons dès lors nous interroger sur la peur de la mort, et donc sur la dimension symbolique et paternelle qui vient s'y rattacher. Rappelons à ce sujet que le *pater familias* de la Rome antique avait droit de vie ou de mort sur ses enfants.**

Comme dans toute phase du développement dans le rapport à l'objet, ce passage marqué par l'expérience phobique, est le lieu de certains avatars, dans un refus de cette fonction symbolique, qui en porte tout à la fois la reconnaissance (père-version) mais qui ne permet pas au sujet d'accéder à la relation d'objet imaginaire, ou encore relation au manque symbolique, organisée par la castration. Le fétichisme, et sans doute la perversion de manière plus générale, en sont des exemples cliniques. On peut d'ailleurs s'interroger sur la dimension de perversion qui échoit au rapport du toxicomane à son objet, tout en soulignant qu'on ne peut clairement pas résumer la toxicomanie à une perversion. L'exemple du fétichisme mène à dresser ce constat, qu'il me semble donc possible de généraliser à la perversion : « dans le fétichisme, le sujet dit lui-même qu'il trouve finalement son objet, son objet exclusif, d'autant plus satisfaisant qu'il est inanimé »²⁷⁵. On pourrait donc dire que c'est un objet mort. Le caractère imaginaire de cette relation, puisque le fétiche est un substitut de phallus, ou plutôt

²⁷⁴ Op.cit. page 71.

²⁷⁵ Op.cit. page 85.

un reliquat du refus que ce phallus ne soit pas possédé par la mère (mère phallique), amène à entendre qu'il y a une relation en miroir avec le fétiche, et peut-être avec l'objet du pervers. Il existe donc aussi une position d'identification à l'objet. Rappelons que le sujet toxicomane consomme toujours son objet, qu'il le fume, qu'il se l'injecte ou qu'il le digère, il le détruit. Et donc parallèlement se détruit. Est-ce à dire qu'il s'identifie à la destruction de son objet ?

Nous arrivons par ce biais à la question du don que j'ai placé à l'origine du transfert d'Abdel dans l'échange qui s'était instauré entre nous. Il est difficile d'imaginer le fétichiste comme offrant son objet à un autre. On peut aussi avoir présent à l'esprit, toute la difficulté pour l'enfant en bas-âge de prêter son objet à l'autre, ou pour le toxicomane, bien évidemment, de céder sa drogue à un autre. Cette possessivité, liée à la question de la frustration si centrale dans ces cliniques, nous ramène à la thématique de l'amour, puisque l'objet peut aussi s'entendre comme reliquat d'un témoignage qui porte sur l'« objet d'amour ». Ainsi « Frustration n'est pas privation. Pourquoi ?

La frustration porte sur quelque chose dont vous êtes privé par quelqu'un dont vous pouviez justement attendre ce que vous lui demandiez. Ce qui est ainsi en jeu, c'est moins l'objet que l'amour de qui peut vous faire don. L'objet de la frustration est moins l'objet que le don »²⁷⁶. Ainsi ce que j'ai qualifié d'intolérance à la frustration chez le sujet toxicomane au travers de la plainte systématique et répétée, ne devrait-elle pas davantage s'entendre comme quelque chose en lien avec la question de la privation ?

La question du don a de quoi nous introduire à la question de la femme, et ce à plusieurs titres. En tant qu'elle attend quelque chose de ce don, que l'on entend retentir dans l'attente du phallus de la part du père dans le complexe œdipien tel qu'édifié par Freud. On peut également entendre la dimension de perversion caractéristique de la sexualité masculine, en tant que fixée à des objets partiels, et du fait que la femme est ce qui en répond. Soit l'idée que peut poser la question de la femme qui se fait objet, ou encore de la « femme-objet ». Ainsi il y a dans l'organisation symbolique du social, quelque chose qui est formulé en ce sens par Claude Lévy Strauss : « j'ai reçu une femme et je dois une fille. Seulement, cela, qui est le principe même de l'institution de l'échange et de la loi, fait de la femme un pur et simple objet d'échange, elle n'est intégrée là-dedans par rien »²⁷⁷. Ainsi nous sommes reconduits à la question du féminin qui n'a pas encore été abordée au travers d'un cas

²⁷⁶ Op.cit. page 101.

²⁷⁷ Op.cit. page 144.

clinique. Le suivi d'une jeune femme que je nommerai Valérie me semble intéressant à amener ici, afin de poursuivre cette réflexion sur la question de l'objet.

c) **Valérie : « A quoi cela sert de vivre puisque de toute façon on va mourir ? »**

Je rencontrai Valérie dans le centre de soins en addictologie dans lequel j'exerçais. Pour ce premier RDV, elle me fut adressée par deux collègues, qui l'avaient déjà rencontrée. On me la présenta comme une jeune femme « *anorexique* », en « *danger de mort* » à cause d'un taux de potassium très bas dû à une potomanie²⁷⁸. Une personne « *très intelligente* », et qui se présentait comme « *manipulatrice* ». Il me semblait qu'elle avait exercé une certaine forme de fascination à l'endroit de mes collègues. Dans les premières minutes de notre entrevue, Valérie manifesta explicitement une certaine forme d'agacement. Elle me confia qu'elle avait déjà vu beaucoup de « *psys* » et qu'ils la « *soûlaient* ». Elle aborda également la question de ses consommations d'alcool et de cannabis. Le jour même, juste avant de venir me rencontrer, elle avait consommé une pinte de bière (il était 10h du matin). **Dans le cas contraire, me dit-elle, elle n'aurait pas été capable de me parler.** Sans gêne particulière, Valérie se définit comme une jeune femme « *très douée* », sachant « *manipuler* » son monde. Dans des sortes d'aller-retour entre provocation et séduction, elle commença un peu plus à s'adresser à moi. Sans rien faire d'autre que de la relancer par des questions assez banales, j'affichais une neutralité, je tentais de maintenir une certaine forme de stabilité face à ses attaques, ce qui, peu à peu, sembla l'apaiser. Nous abordâmes alors la question de la parole, de l'écoute, du cadre. À cette occasion, et alors que j'évoquais la nature du travail que nous pourrions instaurer et ses limites, elle interpréta les choses de la manière suivante : se penchant vers moi avec un petit sourire : « *Vous avez peur que je vous saute dessus ?* ».

Comme je n'évoquais aucune solution particulière à ce qu'elle m'exposait (consommation, problèmes relationnels avec les hommes), elle finit par me dire que je ne l'aidais en rien. Sans mot, écartant simplement les bras, je gardai le silence. En fin d'entretien elle put me dire qu'elle pensait m'avoir « *soûlé* ». Cette idée de « *soûler* » l'autre qui revint à bien des sujets, était décidément étonnante pour une jeune femme qui semblait avoir un penchant pour l'alcool. Je lui demandai ce qui lui permettait d'affirmer une telle chose. Elle admit qu'elle ne savait pas ce que je pouvais penser. Elle voulut savoir si je travaillais comme

²⁷⁸ Absorption massive d'eau visant semble-t-il à couper l'appétit.

psychologue depuis longtemps, et bien qu'elle insistât pour en savoir quelque chose, je refusai d'accéder à sa demande, en lui expliquant que je ne lui dirai jamais rien me concernant. La dimension d'énigme ainsi ouverte sembla tout autant la frustrer, qu'éveiller chez elle une certaine curiosité, qui fut l'amorce de son transfert. Je lui demandai si elle désirait prendre un autre RDV, sous tendant, par là même, qu'évidemment rien ne l'y obligeait. Elle acquiesça. Lorsque je voulus savoir si elle voulait revenir la semaine suivante ou dans une quinzaine, elle insista pour me rencontrer deux fois par semaine, ce que j'acceptai.

La thématique qui émergea par la suite fut sa relation aux autres qui l'aimaient. En ce qui la concernait, Valérie évoqua l'idée d'une répétition, à savoir qu'elle détruisait les personnes avec qui elle tentait d'avoir un lien amoureux. Elle ne pouvait s'empêcher de les tromper, de les malmenier, de les « *manipuler* ». Elle alla même, en ce qui concerne ses conquêtes masculines, jusqu'à développer l'idée qu'ils étaient prêts à se tuer pour elle. Apparut également la question de l'argent : Valérie n'avait jamais travaillé, ni étudié. Elle vivait du soutien financier et matériel de sa famille et de son compagnon. Elle finit par me signifier son ras le bol de toujours devoir demander de l'aide, en insistant sur cette idée qu'elle n'avait rien fait de sa vie. Quand je lui fis remarquer qu'elle était encore jeune, elle me rétorqua qu'elle était « *abimée* » dans son corps, ce qui sous-tendait pour moi les craintes évoquées par le médecin, cette idée de la survenue d'une possible mort prématurée. Je me permis d'intervenir sur cette idée qu'elle amena, selon laquelle rien ne changeait, sur son incapacité à se « prendre en charge ». De fait, depuis quelques temps elle avait commencé à adresser des demandes à notre institution pour trouver un logement, et recherchait un travail par elle-même. Je lui expliquai qu'il m'apparaissait qu'au contraire elle essayait de faire évoluer cette tendance, mais que, sans doute, réalisait-elle parallèlement que cela n'était pas si facile.

Après quelque temps, Valérie exprima l'idée d'un mieux-être. Peu à peu, sa souffrance commença à poindre au travers de larmes qu'elle versa sur ce constat qu'elle avait « **toujours besoin de l'autre** ». Son ambivalence, déjà particulièrement palpable dans son discours, et bien que s'étant un peu limitée dans le transfert, atteignit son apogée sur cette question. **Elle réclamait à la fois que l'autre la soutienne, mais dans un même temps, ne supportait pas qu'il le fasse.** Valérie apparaissait devoir se vivre comme objet exclusif du désir des autres (ou de l'Autre ?), qui lui demandaient de s'en sortir (de ses consommations, de son anorexie, de sa situation matérielle...), qui la plaignaient. Elle craignait que l'homme avec qui elle

partageait sa vie depuis un certain temps, et dont elle faisait souvent mention, ne la quittât, et ne supportait pas l'idée qu'elle puisse finir seule. Je lui répondis que dans ce cas elle en trouverait sans doute un autre, puisqu'après tout, elle était toujours parvenue à être accompagnée. La question de l'argent revint alors sur le devant de la scène. Je me demandais d'ailleurs s'il n'aurait pas été intéressant de recevoir Valérie en libéral pour qu'elle paye ce travail de parole que je lui proposais. Une occasion se présenta d'interpréter quelque chose du côté de cette dette envers les autres, qui semblait devoir l'écraser. Elle m'expliqua, que pour une raison qu'elle ne parvint pas à énoncer, elle refusait de prendre des médicaments. Que pour elle il y avait quelque chose qui coïncidait à ce niveau. Elle préférait boire de l'alcool ou fumer du cannabis. Je lui fis alors remarquer que la différence entre les « médicaments » et les « drogues » n'était pas tant leurs effets, après tout un médicament peut être une drogue et inversement, mais que pour de la drogue, contrairement aux médicaments remboursés par la sécurité sociale, il fallait payer...

Sa plainte s'orientait également vers les soignants qui voulaient à tout prix l'aider. Valérie m'expliqua qu'elle faisait ce qu'ils attendaient d'elle, pour les satisfaire et obtenir, *in fine*, ce qu'elle voulait d'eux (médicaments, attention, qu'on la plaigne...). Je lui dis alors, que, de ma place, je ne pouvais rien lui apporter de particulier. Elle me répondit que si, puisque je l'écoutais se plaindre, m'adressant en parallèle que cela devait être difficile pour moi : avait-elle l'idée que je fusse détruit à mon tour ?

Je répondis deux choses : je lui demandais tout d'abord si elle ne pensait pas que j'avais de par ma fonction un peu l'habitude d'entendre des plaintes ?

Puis juste avant d'arrêter l'entretien : « *Donc vous aimez vous plaindre...* ».

Je ne sais pas si se « prendre en charge » était devenu un peu moins difficile pour Valérie, mais quoi qu'il en soit je constatais qu'elle avait repris du poids. « *J'ai pris deux kilos* » finit-elle par me dire un jour. À ce moment surgit la thématique de la beauté, de l'apparence, de l'esthétique, quelque chose qui m'apparaissait résonner avec une thématique de féminité, et la question du sexuel. En filigrane c'est également la dimension **de l'image de son corps**, de la maigreur, de la rondeur, ainsi que ses rituels d'anorexie qui purent poindre. C'est du côté du regard que cette dimension semblait devoir s'articuler. Elle avait le sentiment que **l'Autre pouvait voir** son estomac distendu quand elle avait mangé, comme s'il s'agissait d'une faute. Ce regard de l'Autre était également ce qui la poussait à s'apprêter, à se maquiller : c'était, en quelque sorte, une protection contre ce regard qui la scrutait, et

l'interrogeait sur son poids (un voile ?). Elle me signifia également qu'elle ne buvait plus avant de venir me voir, et qu'elle avait diminué ses consommations d'alcool. Valérie commença à évoquer son transfert en m'avouant qu'elle pensait beaucoup à moi, et qu'elle continuait également à s'interroger sur ce que je pensais d'elle.

Valérie était couverte de petits bleus. Elle l'expliquait par une tendance à se cogner de partout, et bizarrement, cela était particulièrement fonctionnant quand elle n'était sous l'effet d'aucune substance. Je lui proposai l'idée qu'il s'agissait peut-être d'actes manqués. Idée que ni elle ne critiqua ni elle n'accepta. Elle marqua simplement une forme d'étonnement. Cette idée de l'Autre qui cherchait à l'aider apparût sous un nouveau jour, dans le sens où cette aide prenait davantage le visage du contrôle. Si l'inconscient c'est le discours de l'Autre, on ne peut que constater le parallèle flagrant avec la question du contrôle de son propre corps. Valérie aborda en particulier la tentative de son entourage de la stopper dans son rituel de vomissement, répétant par là même le constat qu'elle était incontrôlable. Si quelqu'un lui intimait de faire quelque chose, elle ne pouvait s'empêcher de faire le contraire, pour bien rappeler à cet autre qu'il n'avait pas de contrôle sur elle. Ainsi le fait que je ne lui demande rien et que je ne la plaigne pas devait être important pour elle. À la suite de son commentaire, et comme il semblait devoir s'articuler avec cette idée de beauté sous le regard de l'Autre, je lui fis part d'une association que l'ensemble du tableau de parole qui se présentait à moi m'inspirait : « *sois belle et tais toi...* ». C'était à mon sens le commandement qui se donnait à entendre. « *Pardon !* » me répondit-elle presque choquée, comme si je lui avais adressé ce commentaire de la manière aussi brute qu'il lui était parvenu.

Etrangement, il me sembla percevoir un changement dans son propre regard. J'avais été frappé dans notre première rencontre par un regard qui me paraissait comme translucide, un peu ce regard si spécifique à la psychose décompensée, sans pour autant me l'évoquer précisément. Je veux dire que l'étrangeté que j'y avais trouvée n'était pas pour moi celle de la psychose. Ce n'était d'ailleurs pas mon hypothèse. Valérie m'évoquait davantage la question de la femme, de cette femme qui n'existe pas selon Lacan, et du « ravage » qui l'accompagne. Valérie me disait se moquer de la mort. Elle put même reconnaître qu'il lui arrivait de la désirer, en ceci qu'elle mettrait fin à une existence dont elle ne trouvait pas le sens : « *A quoi cela sert de vivre puisque de toute façon on va mourir ?* ».

J'avais pourtant du mal à la considérer comme un sujet suicidaire. Il y avait autre chose dans cette défiance qu'elle adressait à l'Autre. Je choisis donc de rester silencieux, et d'accepter le

risque qu'elle encourait. De fait, si je ne pouvais entendre le peu de valeur à ses yeux de l'existence, qui pouvait le faire ?

Elle put alors commencer à évoquer ce qui pouvait l'accrocher à la vie, en particulier l'idée d'avoir des enfants. Mais son corps se présentait comme l'en empêchant. Valérie reliait cela au fait qu'elle n'avait pas eu ses règles depuis l'âge de seize ans, et encore une fois qu'il était « *abimé* ». Il y avait aussi son goût pour la musique. Elle chantait, composait et interprétait des chansons. Des chansons tristes uniquement. Le fait d'écrire sur la joie, ou sur le fait de se sentir bien, lui paraissait idiot, et même inutile. Mais en fait, elle n'y parvenait pas. Je lui demandai si elle avait fait des chansons sur la question de la mort dans la lignée de nos derniers échanges. Il lui apparaissait que cette thématique pouvait en quelque sorte apparaître en filigrane mais jamais de manière très explicite.

Peu à peu Valérie finit par évoquer son enfance. Pendant cette période, elle ne pouvait jamais trouver le temps de s'ennuyer. Les propositions d'activités abondaient. Elle put exprimer l'idée qu'elle était à un moment l'enfant préféré, ou le plus investi de la famille, en comparaison de sa grande sœur et de son petit frère. Un jour où je revenais sur cette idée, tentant d'ouvrir implicitement sur un potentiel lien avec sa difficulté à désirer, à être seule, à s'ennuyer, Valérie reprécisa son idée. En fait, elle eut le sentiment jusqu'à l'âge d'une douzaine d'années, où elle commença à montrer de vraies aptitudes en musique, que ses parents ne s'intéressaient pas à elle. Ils étaient davantage absorbés par les compétitions et compétences de sa grande sœur dans une autre discipline. Ainsi, briller sous le regard de ses parents, se posait comme condition de leur intérêt. Mais elle le formula à l'aide d'un signifiant qui avait une grande place dans son discours : « *Ils ont commencé à s'intéresser à moi quand j'ai su les « **manipuler** »* ». Je lui proposai alors de reformuler les choses en ces termes : « *Vous avez besoin de manipuler pour qu'on vous aime ?* ».

Je sentis que Valérie était touchée par ce propos qui semblait faire interprétation. Cette idée de manipuler l'autre, paraissait dès lors bien faire écho avec quelque chose d'une demande d'amour, amour qu'elle ne pouvait obtenir autrement étant enfant, c'est en tout cas probablement comme cela qu'elle l'avait vécu. Ainsi se présentait-elle brillante, manipulatrice, et dans le même temps comme gâchant tout, mettant ainsi en éclairage le paradoxe qu'elle avait vécu, où l'obtention de l'amour des parents résonnait immédiatement avec sa chute, celle de l'objet du désir de ses parents. À forcer l'amour de l'autre, elle se rendait coupable de ne pas l'obtenir « gratuitement ». Son incapacité à donner une sépulture à cette absence d'investissement parental, qu'il lui avait semblé percevoir, me donnait à

entendre son petit corps cadavérique comme témoin de cet impossible. Voilà en tout cas, comment j’imaginai, à ce moment, les choses.

Un beau jour, Valérie m’expliqua qu’elle avait quitté son ami, et que par là même continuer son travail avec moi n’avait à ses yeux plus aucun sens. Valérie préférait « *se laisser mourir* ». Elle évoqua un séjour dans une clinique pour anorexique : placée dans une chambre de neuf mètre carrés, surveillée quand elle mangeait, avec l’interdiction d’aller aux toilettes. Un seau en guise de WC, dont l’odeur nauséabonde pouvait emplir la pièce qu’elle occupait. Était-ce véridique ?

Peu importe. Agé de 17 ans à cette période, on peut s’interroger sur les effets dévastateurs de ces méthodes par contrainte. « **Se laisser mourir** », pour ne plus embêter personne disait-elle. Ces autres qui ne la considéraient, comme elle me le livra, que comme un objet. Valérie y associait son rapport à la parole, m’expliquant qu’à chaque fois qu’elle parlait ça « *foutait la merde* ». Elle reprit mon « *sois belle et tais toi* ». Je lui rappelai qu’elle pouvait dire ce qu’elle voulait lors de nos rencontres sans craindre de conséquences particulières quant à notre lien de parole. La question de son rapport à son corps fut également amenée. Depuis qu’elle avait repris quelques kilos, elle trouvait que ses cuisses et ses mollets étaient trop gros. Face à cette souffrance massive, je finis par lui répondre : « ***Vous n’êtes pas qu’un corps*** ». Elle ne me répondit pas. En achevant cet entretien, je lui dis que je l’attendrai pour le prochain rendez-vous qui était déjà prévu, bien qu’elle m’ait dit qu’elle ne viendrait pas. Et en effet elle ne vint pas la semaine suivante. Elle ne m’avait pas trompé...

Je reconnais que je fus quelque peu touché par cet entretien, et par son absence la semaine suivante. Devais-je résumer nos rencontres à la répétition de son vécu auprès des soignants ?

Quoi qu’il en soit, je vivais cet arrêt du travail de parole comme un échec. Je craignais d’y être allé un peu fort avec elle. Mais je me disais aussi avec Fédida : « ne faut-il pas de temps en temps tailler dans le lard, être un peu plus aigu »²⁷⁹ ?

Pour autant, je me demandais si la violence de sa posture, n’avait pas en partie généré une violence dans l’interprétation ?

À ce transfert sauvage, avais-je, à mon insu, répondu par une psychanalyse sauvage ?

²⁷⁹ P. Fédida, [2001-2002], « Humain/déshumain », PUF, Paris, Janvier 2007, page 67.

Je gardais en tête la mine qu'elle avait lors de son départ, où son visage exprimait quelque chose d'un ravage : n'avais-je été que l'objet de sa répétition ?

Cette rencontre manquée, devait rediriger mon travail sur la thématique de la mort. La question de la femme, de ce ravage que j'avais pu percevoir, a rapport avec la question de la mère²⁸⁰. Rappelons à ce titre que cette proposition de Lacan qui identifie cette « chose » qui aime le désir, et dont l'objet *a* fait écran, a rapport à la mère. « L'originalité de la psychanalyse de Lacan [...] est d'identifier « *das ding* » à la mère, à jamais perdue »²⁸¹. Nous sommes, par là même, réintroduit à la question du désir et à son objet. Ce qui est patent dans cette rencontre clinique, c'est le refus de Valérie de se constituer comme sujet désirant, tout en s'affirmant comme objet du désir. Elle semble devoir présentifier dans sa posture l'objet pur du désir des autres qui l'entourent (de l'Autre), et on voit comment ma tentative de l'éclairer sous le jour d'un sujet parlant, désirant, semble d'emblée devoir être vouée à l'échec. Ce n'est pas elle qui a désiré venir me rencontrer, c'est l'Autre qui l'a amenée là, et s'il vacille tout s'arrête, jusqu'à la vie (en tout cas dans son discours). Mais quelle est la fonction de la mort dans son discours, lorsqu'elle me l'adresse ?

La mort au fond n'était pas sa question, mais davantage la seule réponse qu'elle apportait à sa question. Valérie m'avait confié quelque chose d'intéressant concernant sa mère. Elle m'expliquait **qu'elle ne pouvait lui adresser la parole qu'au moment des repas, en d'autres termes qu'en présence de l'objet. Ceci me rappela, au fait que, de la même manière elle ne put s'adresser à moi au premier entretien qu'après avoir bu une bière.**

Valérie revint. Elle m'avoua n'être pas venue parce qu'elle ne se sentait pas bien, sans faire de lien direct avec l'entretien précédent. Dans l'intervalle elle avait pu échanger avec ses parents sur le fait que malgré les apparences, elle ne s'était jamais sentie heureuse, ce dont ils furent quelque peu surpris, ne semblant pas suspecter consciemment le mal-être intense de Valérie. C'est à la suite de ce propos, qu'elle me communiqua un souvenir d'enfance. Alors qu'elle était petite fille, elle aurait blessé sa mère à l'œil avec une fourchette, en levant les bras, alors que celle-ci avait sa tête au-dessus de la sienne. Elle me rapporta l'image qui lui « restait » du « **cache** » **sur l'œil** de sa mère. Ses relations avec son père n'apparaissaient pas plus simples. Celui-ci, me dit-elle, fondait de grands espoirs en elle, et systématiquement il se

²⁸⁰ J. Choukroun et M. Ham, « L'anorexie à l'adolescence : un paradigme du ravage au féminin ? », in Clinique Méditerranéenne, 2009, N° 80.

²⁸¹ J. Cléro, [2002], « Le vocabulaire de Jacques Lacan », Ellipses, Paris, Août 2006, pages 18.

trouvait déçu. Je lui fis remarquer qu'il fondait tellement d'espoir en elle, qu'elle n'avait en quelque sorte pas le droit à l'échec...

Quelques temps plus tard, Valérie amorça la reprise de ses études, non sans crainte quant à ses capacités à soutenir cette démarche. Le symptôme qui semblait continuer à l'interroger le plus, était relatif au fait de tromper régulièrement son compagnon. À ce sujet Valérie me disait toujours : « *Je lui fais du **mal*** » ; « *je le **manipule*** » ; « *ça n'est pas **normal*** ». Je finis par me demander si ce « mal » qui consistait à le tromper, et bien que lui échappant, n'était pas quelque chose de plus présent dans sa dimension compulsive, sans conséquence pour elle dans l'investissement de son compagnon, peut-être quelque chose qui avait à voir avec une position « mâle » qui lui échappait. Je me permis de lui communiquer mon association : « *comment écrivez-vous « mal », « mal » ou « mâle » ?* ».

Le souvenir du « coup de fourchette » porté à la mère, fut également l'occasion d'une nouvelle tentative d'interprétation sous la forme d'un trait d'humour qui la fit rire : « *C'est pour cela que vous avez un mauvais coup de fourchette ?* ».

Valérie commença à se montrer silencieuse pendant les entretiens. Puis au bout d'un certain temps elle annula des rendez-vous le jour même. Elle affichait de manière très manifeste un mal-être. Elle ne put que me dire qu'elle n'avait pas dormi, et qu'elle avait envie de mourir. Puis elle m'adressa au bout de quelques minutes comme commentaire à son silence : « *Je n'ai rien d'autre à vous dire* ». Je lui répondis : « *C'est donc que vous me dites quelque chose ?* ». Mais quoi ?

Ce silence m'évoquait le passage suivant de l'ouvrage « Les trois temps de loi » d'Alain Didier Weil, au sujet du « signifiant sidérant » (mal, mâle, en l'occurrence) : « par l'intervention de ce signifiant, le sujet peut revenir sur le choix de son symptôme et choisir autrement : choisir, en l'occurrence, de ne plus consentir à être mis en cause au niveau de sa culpabilité pour donner, cette fois, son assentiment à sa mise en question par le signifiant sidérant. Cet assentiment, il pourra le donner s'il a suffisamment confiance dans l'analyste, de sorte que celui-ci puisse être témoin de l'angoisse que l'analysant s'apprête à affronter à l'instant où il renoncera à une loi qui lui dit : « tu es coupable », pour en adopter une qui lui dira : « tu n'es pas innocent » »²⁸². Étais-je le témoin de cette angoisse ?

Et cette angoisse m'apparut de fait massive. Valérie continua à marquer de longs silences, à manquer des rendez-vous. Dans un premier temps je ressentis un agacement quant à ses

²⁸² A.D. Weill, [1995], « Les trois temps de la loi », Seuil, Paris, Janvier 2008, page 199.

attitudes, particulièrement le jour où elle ne vint pas sans me prévenir. N'ayant toujours aucune nouvelle, je réalisais que je rencontrais une résistance qui me concernait, en ceci que je trouvais en quelque sorte mon engagement dans ce travail de parole « mal récompensé ». Je la recontactai et je lui laissai un message en lui disant que si elle désirait interrompre ce travail, je trouvais important que nous puissions clore par une dernière rencontre. Elle rappela dans les minutes qui suivirent pour reprendre un rendez-vous. Lors de cet entretien je pris donc la parole en lui demandant ce qui n'allait pas, et pour quelle raison elle ne venait plus. Valérie m'expliqua qu'elle s'était remise avec son compagnon. En reprenant les affres de cette relation, elle put exprimer l'idée que les hommes ne pensaient pas à elle lorsqu'ils ne la « rappelaient pas ». Elle évoqua également le fait qu'elle était amoureuse d'un autre homme, sans le nommer. Son désespoir je tentais d'y répondre pour lui redonner la parole, en réinterrogeant l'interprétation qu'elle pouvait faire du silence de l'Autre. Par là même, j'exposai que l'on pouvait toujours interpréter cela de manière très différente, tentant de lui faire entendre que cette interprétation était la sienne. Par la suite, elle put me dire que son frère et son père étaient les « hommes de sa vie », y associant le fait que ses parents ne s'aimaient pas et ne restaient ensemble que pour leurs enfants. Qu'il y avait un « silence » entre eux, avant de me dire que si son père se mettait un jour avec une autre femme, elle le vivrait comme une trahison de l'ensemble du clan familial.

Valérie souffrait d'autant plus d'être entretenue par ses parents depuis son retour chez eux. Pour apporter une réponse interprétative à cet ensemble qui semblait devoir la submerger, j'abordais la question de mon départ prochain de l'institution. Je lui dis que je désirais que nous puissions trouver une solution pour poursuivre le travail de parole, évoquant mon cabinet qui se trouvait à une heure de son domicile. Cela ne sembla pas la déranger. C'est alors que nous pûmes évoquer la dimension du paiement. Valérie me dit qu'il n'y aurait pas de problème, que ses parents y subviendraient. Je lui répondis que je désirais que le règlement vienne d'elle, et que comme je la savais sans ressource, j'avais pensé qu'elle puisse me payer sous la forme de textes écrits, qu'elle me donnerait en guise de paiement symbolique. Je plaçais donc mon attente du côté de sa production artistique. Valérie me dit que c'était une « *belle idée* ». Le premier écrit faisait mention d'un homme dont elle ne savait rien et dont elle était amoureuse. Au rendez-vous suivant, Valérie recommença à marquer de longs silences, et ne pouvait me regarder. Elle exprimait l'idée qu'il ne lui servait à rien de s'exprimer, car cela ne changerait rien à ce qui la travaillait. Je lui répondis que cela était fort possible, mais que, d'en parler, pourrait lui permettre d'en faire quelque chose. Je finis par lui

demander si le face à face n'était pas devenu un peu compliqué pour elle. Elle reconnut qu'il devenait difficile. Je lui proposai donc qu'à partir de la rencontre suivante, je me placerais hors de sa vue, et tel que je l'exprimais, un peu à la manière du psychanalyste. Valérie accepta l'idée d'essayer tout en me disant qu'elle n'était pas convaincue que cela fonctionne, dans le sens d'une libération de sa parole. Je lui répondis que je n'en étais pas convaincu non plus. Et pourtant, à la séance suivante, Valérie put enfin « reprendre la parole ». Elle évoqua sa contradiction dans le fait qu'elle demandait à l'autre une solution quant à son mal-être, et que lorsqu'il lui apportait une réponse elle « *l'envoyait bouler* ». Je lui répondis qu'à mon sens elle n'avait sans doute pas totalement tort, car de fait cette solution, elle était la seule à pouvoir la trouver. Valérie m'expliqua que « pour l'instant » elle ne voyait pas, ce qui ouvrait à mon sens, la possibilité qu'un jour cette solution advienne. C'est alors qu'elle revint sur la question de son anorexie. Depuis le début de nos rencontres, Valérie avait encore repris du poids. Son entourage la trouvait « mieux », ce qu'elle retraduisait par sa reprise de poids, et le fait qu'elle manifestait moins son mécontentement de manière générale avec les autres. Elle put dire qu'il y avait dans le constat de se sentir mieux, quelque chose qui lui paraissait proprement insupportable. Valérie fit le parallèle avec une perte de poids récente. Elle put également énoncer, quelque chose qu'elle n'avait semble-t-il jamais repéré auparavant, à savoir la grande importance qu'elle accordait à l'avis que son père pouvait avoir la concernant, sur ses actes, ses symptômes...

Enfin, Valérie me redit qu'elle n'avait pas eu ses règles depuis son adolescence, âge du début de son anorexie, qu'elle relia alors au début de ce « *mal-être* » qu'elle évoquait depuis le début de nos rencontres. Tout cela donc, depuis qu'elle avait « *seize ans* ». Etonné par la précision de l'âge avancé et sa répétition dans son discours, je lui demandai pourquoi 16 ans ? C'est alors qu'elle me rapporta une agression qu'elle avait subie sur le chemin du lycée. Elle disait ne se souvenir que de deux phares l'éclairant, d'un homme la contraignant à monter en voiture, puis de s'être réveillée dans un champ, « *les habits déchirés* » et « *toute mouillée* ». Elle m'expliqua également qu'elle ne fut pas droguée lors de cet incident. Avait-elle vécu un traumatisme si intense que rien n'avait pu s'inscrire pour elle ?

Existait-il une culpabilité intense telle qu'on la retrouve dans l'épisode de Dora et Monsieur K qui l'empêchait de l'évoquer, répondant à l'équivocité sexuelle du « *toute mouillée* » ?

Les deux dimensions étaient-elles d'ailleurs incompatibles ?

À la séance suivante Valérie me raconta un rêve très succinct. Dans celui-ci, elle conduisait une voiture accompagnée de sa mère, et d'une fille « *maigre* », avec des tatouages, qu'elle ne

connaissait pas, mais que sa mère connaissait. On retrouve dans ce récit trois éléments centraux dans son discours :

- Tout d'abord la voiture, qui renvoie à son vécu traumatique mais aussi à sa propre voiture, qu'elle décrivait comme un objet important à ses yeux, dans une des lettres qu'elle m'avait adressé comme paiement symbolique.
- Sa mère, qui était apparue clairement lors d'un souvenir en lien avec la question du repas.
- Et enfin « la fille maigre avec des tatouages » qu'elle ne connaissait pas, mais dont la description laisse entrevoir avec une certaine netteté, qu'il s'agissait probablement d'elle-même.

Cependant, le plus intéressant, est que cette ignorance qu'il s'agissait d'elle-même, s'accompagne du fait que la mère connaît cette jeune femme avec des tatouages. Il m'apparaît important d'associer cette dimension à la thématique du ravage maternel, dans lequel la fille attribue à sa mère un savoir concernant la femme, savoir que la mère ne possède pas, puisque nul ne saurait définir ce qu'est une femme. Plusieurs fois, Valérie m'avait adressé, comme lors de cette séance, l'idée que rien ne changeait pour elle. J'interprétais cela, comme une répétition dans le transfert de cette question de la femme adressée à la mère, comme demande à l'Autre de cet objet qui la comblerait (du phallus), qui la ferait femme, et qu'elle souffrait de ne trouver ni chez sa mère, ni chez ses hommes, ni chez « son psy ». Elle évoqua également la question de son travail, et de son incapacité à en garder un, au prétexte qu'il ne lui plaisait pas, et que par là même elle ne pouvait bien le faire. Il en découlait pour elle la conclusion douteuse qu'il fallait dès lors mieux les abandonner. Ainsi, quelque chose semblait faire barrage pour elle dans son accès à l'indépendance.

Nous arrivâmes au dernier entretien. Valérie évoqua une nouvelle fois la question du regard de l'autre, et de son plaisir d'être sur « scène ». Lors d'un long silence je lui demandai à quoi elle pensait. Elle évoqua une chanson qu'elle avait dans la tête de Vanessa « *paradis* » (son modèle féminin) et Mathieu Chedid dont le refrain est : « la scène, la scène, la scène... ». S'y associait l'idée qu'elle aimait être vue sans voir. Enfin, Valérie m'annonça que sa mère développait un cancer du sein. C'était la seconde fois, et elle me signifia qu'il n'y avait pas de lien avec celui qu'elle avait eu, quand Valérie était plus jeune (cancer du sein aussi). À la fin de l'entretien elle me dit qu'elle me recontacterait, mais qu'avant, elle devait voir avec ses

parents, ce qui semblait faire lien avec la maladie de sa mère, et une nécessité de s'en occuper. Finalement, et bien que je tente à une reprise de la recontacter pour savoir ce qu'il en était, je n'eus plus de ses nouvelles. Cette fin de suivi m'évoque l'idée « qu'elle m'a quitté, parce que, dans le lieu de mort où elle a grandi, où nulle sécurité de vie ne lui venait d'une mère malade, prise dans l'organigramme d'un lieu de maladie, de désolation et de mort, sa décision de vivre ne tenait qu'à la condition de tenir tête à tout »²⁸³, et j'ajouterais même à son propre corps. Ce départ inattendu alors qu'elle semblait s'être mise au travail, pourrait être relié au fait même que ce qui est mis en avant, et ce dans plusieurs registres de la part de Valérie, est la crainte de tromper l'Autre. Ainsi pourrait-on se ranger du côté d'une des interprétations de Freud sur le cas Dora, c'est-à-dire l'idée d' « une tentative de gagner mon intérêt et ma bonne disposition, probablement pour me désillusionner plus profondément »²⁸⁴. Mais cette interprétation ne m'apparaît pas satisfaisante, et ne doit cependant pas nous faire perdre de vue la spécificité de ce cas. Les choses auraient-elles été différentes si je n'avais pas quitté l'institution ?

Nous pourrions aussi relier ce départ à mon intérêt pour son cas, dont Freud souligne lui-même le problème : « je veux vous faire part seulement d'une inquiétude ; il m'est arrivé souvent, vous entendez souvent, que de tel cas pour lesquels je prenais un intérêt personnel trop grand échouent justement peut-être précisément en raison de cette intensité »²⁸⁵.

Quoi qu'il en soit, il paraît assez clair qu'on puisse la qualifier d'hystérique. Mon interprétation de ses tromperies à l'égard de son compagnon se fait du côté du mâle, c'est-à-dire d'une tentative pour elle de faire advenir quelque chose d'une identification virile qui jusque-là échoue. Cette question on ne peut l'aborder sans revenir à la question du phallus. Celui-ci, dans cette dialectique, étant reconnu que la mère ne le possède pas, serait attribué au père, en tant qu'agent supposé de ce possible don. Or dans le célèbre cas Dora de Freud, le père est dans la réalité malade, fragile. Pourtant comme le souligne Lacan, le trio que forme Dora avec Mr K et Mme K (la maîtresse de son père), et qui renvoie au trio père, Dora, Mme K, souligne la question de Dora en ces termes : « qu'est-ce que mon père aime dans Mme K ? »²⁸⁶. Ainsi il apparaît dans la position féminine, le désir « vise le phallus en tant qu'il doit être reconnu comme don »²⁸⁷. La première chose que je souligne, est ce fait que Valérie

²⁸³ W. Granoff, « Le désir d'analyse », Aubier, Paris, Septembre 2004, page 37.

²⁸⁴ J. Lacan, [1956-1957], « La relation d'objet », Seuil, Paris, Mars 1994, page 107.

²⁸⁵ W. Granoff, « Le désir d'analyse », Aubier, Paris, Septembre 2004, page 38.

²⁸⁶ J. Lacan, [1956-1957], « La relation d'objet », Seuil, Paris, Mars 1994, page 141.

²⁸⁷ Ibid.

semble ne pouvoir parler qu'en présence de l'objet. Si l'on considère que la parole n'est possible qu'articulée à l'Autre, **c'est comme si la présence de l'objet lui garantissait une adresse dans l'Autre**. Là où Valérie ne parle pas, il semble qu'elle devienne elle-même l'objet. Ceci me rappelle à la passion amoureuse dans le transfert, s'associant aux deux autres passions de l'être, la haine, et l'ignorance, telle que la décrit par exemple Olivier Thomas, au sujet de sa pratique et de sa réflexion clinique, sur la question de la toxicomanie féminine²⁸⁸. L'erreur serait de penser que la tromperie comme ce passage de la passion de l'objet à l'amour de transfert, s'adresse au clinicien. C'est l'erreur que commet Freud dans le cas de Dora, c'est en tout cas l'interprétation qu'en fait Lacan. Ceci m'évoque le fait que je ne réponds pas au constat que fait Valérie sur le fait que je ne l'aide en rien. Ce qui semble faire accroche, c'est qu'elle pourrait y entendre un savoir-faire avec mon propre manque. Si l'on revient au cas de Dora et au fait que son père est malade, que par là même il n'est pas dans une position phallique, favorable au don du phallus, il faut cependant souligner que paradoxalement ce manque renforce le lien de Dora à celui-ci. C'est-à-dire que « ce qui est aimé dans un être est au-delà de ce qu'il est, à savoir, en fin de compte, ce qui lui manque »²⁸⁹. Freud est donc un peu trop père pour Dora, un peu trop phallique, et ce en lien avec cette question qui parcourt toute son œuvre.

Le deuxième point à développer est relatif à cette demande de soutien, soutien que parallèlement Valérie ne pouvait supporter. On peut entendre qu'il n'était donc pas de l'ordre de l'attente d'un soutien réel. La manipulation de l'autre pour accéder à sa demande, où l'autre paradoxalement n'est en quelque sorte qu'un objet, poussait celui qui s'y engageait dans la répétition de Valérie, dans laquelle, celle-ci, embarquant le professionnel dans un ratage inévitable du même soutien, aboutissait au rejet de Valérie, ou encore à son jet comme objet.

Se pose aussi la question de cette dette que je tente d'interpréter du côté de la consommation de bière et de cannabis, en lien avec le fait qu'elle paye. L'étymologie même de l'addiction renvoie d'ailleurs à la notion d'offrir son corps en dette. Est-ce une lecture possible de l'anorexie de Valérie ?

²⁸⁸ O. Thomas, « Toxicomanie Féminine : du traumatisme sexuel à l'amour de transfert », in « Le journal des psychologues », 2006, N° 242.

²⁸⁹ Op.cit. page 142.

Le paiement de cette dette, peut aussi résonner avec l'idée de faire une peine, pas loin de cette idée de faire de la peine à l'autre, dont la peine la plus lourde est la peine de mort. « *À quoi cela sert de vivre puisque de toute façon on va mourir ?* ».

Cette question, à demi affirmative, nous fait ré-entrer de plein pied dans le sujet de ce travail, par le biais de la position de Valérie quant à cette dimension. La position inverse est tout autant soutenable, et se fait l'écho du *carpe diem* : dépêches-toi de vivre puisque tu vas mourir. On entend donc qu'il faudrait que les choses soient sans « fin » (sans faim ?) pour que la vie mérite d'être vécue. Ce n'est pas le genre d'affirmation qui va de soi. Que doit-on entendre ? Valérie dit qu'elle désire mourir, et de fait elle n'en est pas loin, mais pour autant elle vit toujours, et semble se maintenir sur cette limite avec la mort depuis longtemps. N'y-a-t-il pas matière à y entendre l'entre-deux-mort dans lequel se situe Antigone ?

L'objet regard est très présent, et vient s'y articuler la question du voile, en tant qu'il y a un cache sur l'œil de la mère dans son souvenir, et que le maquillage est pointé comme une protection contre ce même regard. L'Autre peut voir son estomac distendu. On peut entendre dans ce discours, ce qu'il peut en être de la dimension du voile. Nous devons pour y accéder, l'associer à ce qui semble être la position de la femme pour l'homme, c'est-à-dire nous rappeler à ce que la sexualité masculine, reste articulée à une dimension de perversion. Autrement dit, Valérie viendrait-elle greffer sur ce qui lui manque, du fait d'un sentiment de privation exacerbée à l'endroit du phallus imaginaire, un phallus symbolique qui ne serait rien d'autre que cette idée de s'offrir comme objet, c'est à dire comme fétiche ?

La dimension de l'absence qui était revenue dans l'articulation de présence/absence de la mère (la mère symbolique ou symboligène), revient là sur le mode de quelque chose qui peut en la matière se représenter par l'entrée en jeu de la fonction du voile. « Sur le voile se peint l'absence »²⁹⁰. Je dois également remarquer avec un certain étonnement la chose suivante : Valérie fait référence à un épisode où elle oublie ce qui s'est passé. Si on veut bien considérer cet événement, sans pour autant l'écarter de toute réalité, on peut se dire que l'oubli masque un signifiant. Sans le nommer, Valérie m'adresse probablement le signifiant « viol », dans cet épisode qui marqua ses seize ans. On remarquera que par un jeu de lettre assez simple nous pouvons écrire « voile ». Freud a souligné le caractère redondant de l'abus sexuel par un autre dans le discours de l'hystérique. Cet abus a un caractère de voile, dans lequel le sujet féminin apparaît comme fétiche, c'est-à-dire met en scène le phallus symbolique représentant de

²⁹⁰ Op.cit. page 155.

l'absence du phallus. Ce fantasme représente donc peut-être une mise en question du sujet féminin. Pourrait-on proposer comme sur le mode « un enfant est battu », ou « on tue un enfant », le fantasme de « on viole un enfant » ou « on viole une femme » ?

« La structure, la voici, dans le rapport de l'au-delà et du voile. Sur le voile peut s'imaginer, c'est-à-dire s'instaurer comme capture imaginaire et place du désir, la relation à un au-delà, qui est fondamentale dans toute instauration de la relation symbolique. **Il s'agit de la descente sur le plan imaginaire du rythme ternaire sujet-objet-au-delà, qui est fondamental de la relation symbolique** »²⁹¹.

Revenons donc à la question que répète Valérie : « *À quoi cela sert de vivre puisque de toute façon on va mourir ?* ».

Je serais tenté de dire que vivre c'est courir derrière l'objet sans jamais l'attraper, et que donc il y a un au-delà qu'on atteindra d'autant moins. À ceci près que si cet au-delà, est un au-delà de la mort, pourquoi courir derrière un objet insatisfaisant d'un au-delà qu'on atteindra par la mort ?

La mort se donne à entendre, comme dans le rêve de Paulette (où le « tunnel » du rêve atteint l'amour, le bain d'amour religieux pourrait-on-dire), dans cet au-delà. Clairement la question de Valérie « au-delà » des dimensions de la femme, de l'objet, de ses proches, c'est l'amour dans une position dans laquelle elle flirte avec la limite de la mort. En même temps, on ressent bien que la nécessité de l'illusion pêche, c'est-à-dire que la lucidité dont peut faire preuve Valérie est en jeu dans sa difficulté à s'inscrire dans une course désirante. **Elle n'est pas assez dupe, et bien qu'elle ne soit pas folle, elle voudrait être « toute pas toute » : c'est peut-être là une manière de nommer le désir de mort.** La mort est donc peut être le seul objet de désir possible pour elle, l'objet le plus radical, avec lequel se réalise un ratage tout en le niant, puisque comme tout le monde elle mourra et atteindra par là même l'objet de son désir. On pourrait dire qu'elle fait d'une pierre deux coups.

À la fin de ce suivi Valérie m'annonce la maladie de sa mère. On entend bien toute la complexité de la relation de Valérie à celle-ci. Le passage du signifiant « viol », et la dimension de voile (cache sur l'œil de la mère, maquillage comme protection du regard de l'Autre), pointe qu'il pourrait s'agir de deux signifiants qui opèrent l'un et l'autre dans la relation à la mère, dans un glissement métonymique. Lacan articule en reprenant le cas du

²⁹¹ Op.cit. page 157.

petit Hans, quelque chose qui se donne à entendre quand Valérie évoque l'idée de rester avec sa mère pour s'occuper d'elle du fait de sa maladie : « il n'en reste pas moins que, si je n'hésite pas à mettre l'accent sur ce tout seul avec, c'est que je suis parti de ceci, que quelle que soit la situation réelle, l'enfant n'est jamais seul avec la mère »²⁹². Jamais seul, du fait de l'objet phallique, qui est ce qui est mis en question dans la relation mère-enfant. C'est là qu'interviennent les dimensions de métaphore et de métonymie, soit ce qu'est cet enfant-phallus pour la mère. « Ce n'est pas tout à fait la même chose si l'enfant est par exemple la métaphore de son amour pour le père, ou s'il est la métonymie de son désir du phallus, qu'elle n'a pas et n'aura jamais »²⁹³. Ainsi le déplacement métonymique que je crois repérer entre « viol » et « voile », pourrait-il renvoyer à une position dans laquelle Valérie tenterait, à son insu, de prendre la place de ce phallus pour la mère ?

La comparaison avec la mère du petit Hans fraye le chemin au constat du vécu de l'enfant dans un pareil cas, vécu qui semble pouvoir qualifier ce dont rend compte le récit clinique des rencontres avec Valérie. « L'enfant conçoit alors qu'il peut ne plus remplir d'aucune façon sa fonction, n'être plus rien, n'être rien de plus que ce quelque chose qui a l'air d'être quelque chose, mais qui en même temps n'est rien, et qui s'appelle une métonymie. [...] »²⁹⁴. Valérie pourrait ainsi se voir « d'un coup précipité, ou du moins précipitable, de sa fonction de métonymie. Pour dire ce mot d'une façon plus vivante que théorique, [elle] s' imagine comme néant »²⁹⁵. Ceci m'amène à revenir sur la question de l'amour, dont la promesse est la plus féconde à générer l'illusion des sujets. Cette articulation de l'amour et de la question de l'objet, se rapporte au fait que « l'amour est fondé sur le fait que le sujet s'adresse au manque qui est dans l'objet »²⁹⁶. Valérie nous introduit à la thématique de l'errance, errance qui peut tout aussi bien qualifier la psychose, que des sujets que l'on qualifie d'être « à la marge ». Mais faut-il encore que nous puissions définir ce qu'est l'errance, avant d'insister sur la clinique de l'errance.

²⁹² Op.cit. page 240-241.

²⁹³ Op.cit. page 242.

²⁹⁴ Op.cit. page 245.

²⁹⁵ Ibid.

²⁹⁶ Op.cit. page 165.

3) **L'errance : y-a-t-il encore de l'Autre ?**

« Errance : action d'errer ; Errer : « aller ça et là, à l'aventure, sans but » du latin *errare* c'est-à-dire l'erreur »²⁹⁷. Par là on pourrait dire que l'errant se trompe, qu'il commet une erreur. Peut-être que « l'erreur » qui provoque l'errance est celle de vouloir fuir la parole, ce qui équivaut à fuir l'Autre, lieu où elle vient à s'articuler. L'idée serait donc d'entendre l'errance par rapport à la notion de l'Autre, dans la mesure où c'est la question de l'adresse de la parole qui vient à être mise en question. Ce mouvement permanent, qui laisse sans adresse, est aussi fuite du lien à l'autre, et du lien social. On retrouve ainsi l'idée que le désir n'est possible que dans un autre type de mouvement, celui de la parole du sujet vers l'Autre, qui permet son retour, et mettant par là même en place la fonction de l'énigme, que le sujet reste toujours pour lui-même. **Est-ce que ce qui nous humanise est le retour de notre propre parole ? Est-ce que ce qui spécifie l'humain c'est de pouvoir s'entendre ?**

Il n'y a pas de vision a priori « positive » de l'errance. Je veux dire que cela n'évoque ni la vie ou encore le bonheur. Et de fait, si l'on se réfère disons à sa clinique, l'errance nous rappelle aux différentes dimensions de la précarité, sociale, psychique, physique...

C'est un thème qui a du succès. Si l'on s'amuse par exemple à taper errance sur Google, on s'en rend vite compte. L'errance c'est un « tube du social » serais-je tenté de dire. Il faut donc peut-être déjà se poser cette première question : pourquoi l'errance fait tant parler ?

Peut-être parce qu'elle ne parle pas. Elle choque, elle traumatise, elle questionne en tant que différence, elle vient nous prendre aux tripes, voire au sens dans certains cas : par exemple le SDF qui pue, qui est moche, en un mot qui dégoûte. Se pose aussi une question fondamentale pour les professionnels qui la côtoient : pourquoi y-a-t-il des sujets désireux de s'y confronter ?

L'errance dont je rendrai compte dans ce travail n'est pas celle de la toxicomanie, de la psychose ou de la femme. C'est plus généralement celle de sujets en panne avec la question du désir, et ce quelles qu'en soient les raisons, ou la teinte structurale. En d'autres termes, il n'est pas du tout certain que l'errance telle qu'on l'entend généralement, se spécifie uniquement au lieu de l'entité clinique de la « psychose ». Parfois même cela soutient quelque chose pour le sujet, et pas uniquement dans le sens d'une éventuelle suppléance. Certaines errances peuvent même se valoir d'être d'authentiques symptômes. « Je ne trouverai pas

²⁹⁷ Dictionnaire « Le petit Larousse », Larousse, Paris, Mai 1994, page 403.

mieux [...] que d'emprunter [...] cette vignette clinique. Il s'agit d'un jeune homme d'une vingtaine d'années à qui il « arrivait en effet très souvent de s'installer sur des trains de marchandises stationnés dans quelque gare et de laisser au hasard le choix d'une destination qui l'amena plus d'une fois aux confins de l'Europe à moitié mort de froid. Cette activité était la plupart du temps solitaire, mais pas toujours puisqu'il lui arrivait d'entraîner dans l'aventure un copain ou l'autre. L'exaltation, l'allègement que lui procurait ce vagabondage ferroviaire faisaient pâlir, et c'est un euphémisme, l'intérêt pour ses séances qu'il trouvait bien fades. Il essayait, sans y parvenir, cela va sans dire, de me convaincre du bien énorme que lui faisait cette "liberté" joyeuse comparée à la régularité contraignante et quasi bureaucratique de son analyse. Il voulait y voir une victoire sur les contraintes paternelles trop surmoïques à son goût et un pied de nez au conformisme bourgeois de sa famille. Ne nous attardons que sur la résolution, la disparition complète de ses fugues : c'est avec le plus grand étonnement qu'il accueillit, le jour où je m'en suis moi-même aperçu, l'interprétation qui lui signalait que par une opération simple sur les lettres de son nom de famille on obtenait à la lettre près le mot "cheminot" – l'opération en question n'est pas l'anagramme, mais en a la simplicité. Ce ne serait qu'une curiosité si cette interprétation n'avait pas eu l'effet de lui faire abandonner définitivement cette pratique. Le choc fut grand pour lui de constater que là où il se pensait le plus libre dans son acte, il était le plus dupe, que là où il pensait rompre avec les idéaux familiaux, il était le plus inféodé à une loi qui avait un nom, celui de son père. L'errance était en quelque sorte réglée de manière impeccable à l'insu du sujet»²⁹⁸. Mais peut-on dans un tel cas parler d'errance, dans la mesure où ce sujet est tout de même pris dans un désir puisqu'il y a à l'origine un signifiant ?

Donc bien qu'il s'agisse d'une errance au sens premier du terme, elle n'en est pas totalement une au niveau psychique. Dans un premier temps « cette clinique sera envisagée en faisant valoir que l'errance est pour la psychose ce que l'erreur est pour la névrose »²⁹⁹. Mais dans ces deux cas, qu'il s'agisse d'erreur ou d'errance, il faut faire le pari que le sujet puisse en être enseigné, c'est-à-dire qu'il y réside l'occasion d'un symptôme. Du même coup vouloir absolument arracher un sujet à cette errance n'« aidera » pas, bien au contraire. Peut-être faut-il avant toute chose rencontrer l'autre, en partant de là où il est, tant du point de vue psychique, que, si l'on peut dire, géographique. Dès lors que faire de ces signifiants qui

²⁹⁸ E. Abdelhadi, « L'erreur est humaine : L'errance entre névrose et psychose » », in *Cliniques Méditerranéennes*, 2005/2 N° 72, page 84.

²⁹⁹ Op.cit. page 81.

s'imposent dans la pratique en institution : « éducateur », « assistant social », « psychologue », « infirmier », « médecin », là pour faire des « projets », des « prises en charges », des « suivis », demandant, à leur insu, une sorte de localisation de la demande et du sujet qui l'adresse, quelle que soit la forme qu'elle puisse prendre ? **Comment faire quand on est pris dans un tel discours avec des sujets qui parfois se soutiennent de ne s'en soutenir d'aucun ?**

Peut-être s'agit-il de développer soi-même quelque chose d'une errance. Conserver une part d'errance, pour que la créativité demeure l'outil premier, ne pouvant faire œuvre qu'en dégageant la spécificité du sujet écouté, c'est-à-dire s'attacher à tenir compte de la subjectivité avant tout autre chose. En d'autres termes, ce qui fait spécificité et non pas ce qui se définit comme diagnostic, ou comme cadre institutionnel. Il réside cependant un paradoxe, c'est que malgré tout il s'agit de pouvoir s'appuyer sur quelque chose, ne pas se trouver à son tour à errer. Autrement dit s'interroger également en ces termes : « suis-je assez dupe. Suis-je assez dupe pour ne pas errer ? [...] Est-ce que je colle assez au discours analytique ? »³⁰⁰.

L'errance étant souvent refus de la parole, évitement du langage, c'est bien là que se pose tout le problème, quand on colle à un discours qui y trouve sa source. Mais l'éthique doit faire son œuvre. Celle-ci procède d'un pari, à savoir que bien que la demande ne soit pas manifeste ou encore adressée, quelque chose chez le sujet dit en « errance », peut encore se saisir dans ce qu'il dépose, et qu'il est peut-être possible d'écrire quelque chose avec la personne que l'on rencontre. De là, l'espoir d'une forme d'inscription un peu moins ascétique du sujet, peut nourrir quelque chose du désir de soutenir cette tâche d'accompagnement de l'errance, qui sans aucun doute est l'une des plus difficiles qui soit...

a) Henri : de l'isolement à la solitude : d'un monde à l'Autre.

Un jour une de mes collègues m'interpella sur une situation. Elle suivait depuis plusieurs années une femme d'une cinquantaine d'années pour des problèmes d'alcool, et qui se trouvait en sevrage depuis déjà quelques temps. Lors de ce suivi, elle rencontra son compagnon, qui présentait également un penchant pour l'alcool. Celui-ci, avait effectué une cure récemment, mais suite à un épisode dépressif, il montrait depuis quelques jours une tendance à s'alcooliser de nouveau.

³⁰⁰ J. Lacan, Le séminaire, Livre XXI, « Les non-dupes errent », séance du 20 novembre 1973, inédit, cité par E. Abdelhadi, Ibid.

Je rencontrai Henri et sa compagne avec cette même collègue éducatrice. Il ne s'exprimait pas beaucoup sauf à être interpellé par sa chère et tendre ou par ma collègue, qui m'avait convié après un début d'entretien hors ma présence. Henri avait apparemment concédé à ces deux dames, la nécessité pour lui d'un suivi psychologique pour l'aider dans l'épreuve de sevrage qu'il traversait. Il était déjà sous traitement anti-dépresseur, mais cependant, lorsque ces moments de dépression comme il les appelait, apparaissaient, lui revenait alors l'envie immédiate de « *reprendre la route* ». Bien entendu, sa compagne était inquiète à cette idée. En fin d'entretien, Henri ne me posa qu'une question avant d'accepter l'idée d'un suivi, ayant trait à la fréquence de nos rencontres, et en exprimant son désir que nous nous voyions de manière hebdomadaire. Une fois cela convenu, nous prîmes un premier rendez-vous. Sa compagne me demanda de lui rappeler mon nom. Henri commenta ma réponse : « *Moi ça c'est toujours bien passé avec les Laurent* ».

Le jour dit, Henri arriva en avance d'une demi-heure. Il ne savait plus si nous devions nous voir à 10h ou 10h30 (c'était 10h30), et préféra dans le doute venir à 10h. Bien que plutôt silencieux lors de notre première rencontre, Henri commença à parler sans que je n'aie à l'y inviter. Il disait se sentir mieux depuis que nous l'avions vu avec ma collègue et sa compagne. Il évoqua aussi son traitement, et s'interrogea sur la possibilité de consulter un psychiatre car il pensait avoir : « *Un problème du système limbique, avec les émotions quoi... J'ai toujours peur sans raison* ». Je lui demandai de quoi il avait peur. Il me répondit qu'il ne le savait pas. S'agissait-il d'angoisse ?

Je lui expliquai que je ne pensais pas que tout ce qui se passait dans sa tête était lié au fonctionnement de son cerveau, que peut-être il y avait aussi du vécu...

Henri commença alors à m'expliquer que sa mère était alcoolique. Elle buvait probablement quand elle était enceinte de lui. Il fut placé avec ses deux grands frères, alors qu'il n'avait que deux ans, dans une famille d'accueil suite aux problèmes d'alcool de sa mère. Son père était décédé avant sa naissance. Dans cette famille où on l'accueillait, il n'avait pas reçu d'amour de celle qu'il appelait sa nourrice. On lui faisait bien sentir à lui et à ses frères, qu'ils n'étaient pas des membres à part entière de la famille. Cette dame avait des petits enfants d'à peu près l'âge d'Henri et ses frères. Ainsi ces enfants parlaient de leur mémé, sans qu'Henri puisse dire qu'il s'agissait de sa mère, cette confusion générationnelle et d'investissement affectif, n'étant pas soutenable pour lui face aux autres enfants. Sa nourrice, de plus, lui adressait des

commentaires très durs, disant à Henri qu'il était un « *bâtard* » ou encore qu'il était « *comme sa mère* ».

Jusqu'à la fin de son service militaire, Henri fut comme il me l'exprima un jour, « *abstinent* ». Même quand ses collègues lui demandaient d'aller boire des bières il refusait, voulant se tenir à distance de l'alcool. C'est à la fin de son service militaire, alors qu'il commença à penser à son avenir, que cette « *peur* » se réveilla pour lui et qu'il commença à boire, et tout de suite, en quantité. Son mode de vie s'installa peu à peu dans l'errance. Henri restait une semaine dans une ville, puis, à pied, en rejoignait une autre, toujours en s'alcoolisant. « *Au début c'était rose, puis c'est devenu gris, et enfin c'était noir* » me livra-t-il au sujet des effets de sa consommation. Après sept cures de désintoxication réalisées sur les dix dernières années, Henri semblait vouloir remplir sa vie avec autre chose que l'alcool : « *Il faut que je m'occupe. Sinon quand je suis avec elle, je ne pense pas à boire* ». Cette insistance de retour vers le soin, cette relation avec cette femme, cette parole qui se déroulait dans le lieu de nos rencontres, semblait marquer qu'une limite avait été atteinte, et que le choix qui s'offrait à Henri était la vie ou la mort. De fait, quand je l'avais interrogé sur le « noir », il l'associa immédiatement à une corde au bout de laquelle il avait pensé se pendre. Remplir ce vide que laissait l'alcool, était le premier souci que se posait Henri. Il tentait de dégager le positif : des gens l'aidaient, il y avait sa compagne...

Au rendez-vous qui suivit, Henri arriva en me disant qu'il n'avait rien à dire, qu'il ne voulait pas parler, et qu'il recommençait à boire depuis deux jours. Le pourquoi, c'était ce monde qui lui apparaissait si désespérant. Je convins de cet état de fait, mais je lui fis remarquer que je ne voyais pas pourquoi son destin et celui du monde devaient être à ce point liés. C'est comme si Henri s'était relevé pour mieux tomber. Je ne le plaignais pas, et je soulignais que comme je lui avais déjà dit, aucun changement ne pouvait s'opérer en si peu de temps. Il insista sur sa culpabilité par rapport à lui et sa compagne. Nous pûmes évoquer ensemble la fonction de l'alcool et deux constats s'imposèrent à Henri : tout d'abord il lui permettait de parler aux autres ce qu'il ne pouvait faire sans, et deuxièmement il lui évitait de trop penser. En conclusion, j'exprimai l'idée que quelles que soient les suites à venir avec cette question de l'alcool, il serait bien qu'il continue à venir me parler. Henri me dit deux trois fois au cours de l'entretien : « je veux sortir ». Ce qu'il finit par faire.

Je commençais donc à me représenter les choses ainsi : Henri semblait se relever temporairement, essayait de s'en sortir en stoppant l'alcool, prenant le bras d'une femme, avant de se laisser de nouveau sombrer dans les abîmes de son errance, seule suppléance qui jusque-là semblait possible. Il y avait fort à parier que tout objet que j'aurai à lui proposer pour sortir de ce cycle morbide, se verrait rapidement délité...

Henri appela pour annuler le rendez-vous suivant : avait-il repris la route ?

Non, il recontacta le centre où j'exerçais pour prendre un nouveau rendez-vous. Deux semaines plus tard il revenait me parler. Il n'évoqua pas immédiatement la précédente séance qui avait été assez marquante pour moi, étant donnée l'angoisse qu'il avait manifestée. Il remarqua que ce temps qu'il passait seul correspondait à ses ré-alcoolisations, alors que lorsqu'il était avec sa compagne il ne buvait pas. Henri ne trouvait toujours pas de grande saveur à l'existence, et il lui semblait finalement que même aux périodes où il était le plus alcoolisé et en errance, il était plutôt heureux : « *Je n'ai pas tellement envie de vivre* ». Remarque que je ponctuai en opinant du chef. Henri revint alors sur la séance précédente, et m'expliqua qu'elle lui avait fait le plus grand bien. Juste après notre rencontre, il était allé voir son amie, et là il put, me dit-il, lui parler beaucoup, chose dont il s'imaginait incapable. Il devait également la retrouver le jour de cette rencontre, et me dit qu'il allait encore beaucoup lui parler, mais pas que de choses sérieuses, de la pluie et du beau temps. Je lui fis alors remarquer que parler était en effet une solution intéressante. Cette envie de parler me paraissait pouvoir s'inscrire sur une vision chaotique du monde, en ceci que ma posture quant à cette question était invariable (Mais pouvait-elle faire « re-père » pour Henri ?) : oui la vie n'a aucun sens, oui ce monde est peut-être en train de devenir fou, oui il n'est pas du tout certain que la relation aux autres vaille le coup, oui ! Et alors ?

Et Henri reprit la route. Plus d'une année plus tard j'appris le décès de sa compagne. Henri était présent à cet enterrement. Il n'avait donc pas coupé tout lien avec elle.

On peut penser que ces femmes qui l'accompagnaient dans ses possibilités d'espérance, doivent pouvoir être associées à la question de la mère. L'alcool est l'objet de sa mère, c'est en tout cas ce qu'on lui avait raconté. Il parvint à s'en tenir à distance, mais dès que la solitude devint son actualité, cet objet ressurgit et l'emporta sur la route. Or la route n'est pas un lieu, au sens où on n'y reste pas, on n'y habite pas, on ne fait qu'y passer. Il apparaît très clairement qu'une carence de soins, un manque de soutien psychique et symbolique venait comme point de visée à l'écoute de son actualité. Et voilà ce que montrait Henri : il bougeait. Au fond il bougeait tellement qu'il ne rencontrait personne. Enfin

personne pas tout à fait, puisque que quelque chose de suivi s'installait avec sa compagne qui connaissait des difficultés similaires. Quand il n'était plus sur la route il pouvait dire : « *Je n'ai pas très envie de vivre* ». Lorsqu'Henri stoppait son errance, peut-être visait-il la restitution d'un manque, et là il évoquait la question de la mort, dans les différentes déclinaisons que nous avons pu y apporter. Il y avait dans ses démarches de soins puis de rechutes, un jeu étrange qui s'organisait, comme s'il se trouvait coincé entre deux positions. Henri ne pouvait soutenir quelque chose de l'ordre du soin qu'accompagné par l'autre. De plus, il nous faut bien souligner qu'il arrivait à faire sans alcool en présence de son amie. Il s'agit donc de s'interroger, sur ce qui pouvait-être une incapacité d'Henri à être seul. Il semble en découler que la solitude est une position qui ne put se construire chez lui, ce qui laissa le champ libre à son errance. Derrière, cela c'est bien une absence qui lui était insupportable, peut être celle de sa mère. Lorsqu'il était à l'armée il fut abstinent. En un sens, il était déjà alcoolique avant de le devenir. L'armée lui a permis de tenir, peut-être parce qu'il ne faut pas y penser mais obéir, et que par là même la dimension de parole n'y tient pas une place de choix. Sans doute n'est-ce pas un hasard si cette institution est appelée « la grande muette ». Ainsi, une fois « sorti » de là, il n'y a plus d'autres choix pour lui que l'errance.

Le danger reste de confondre le terme d'errance, si on choisit de l'entendre comme une précarité psychique, avec les précarités de la « réalité ». Si l'errance est amenée comme errance psychique, sa définition doit pouvoir s'accorder avec un fait psychique universel en lien avec la question de la parole. Celui-ci est clair, l'Homme parle seul. Abandonné de tous, du monde, il semblerait qu'il n'est jamais autant en lien avec l'Autre. Mais s'il ne peut trouver une adresse dans l'Autre, c'est l'Autre qui s'adresse à lui, et ça c'est la psychose. « Ce qui permet d'être seul : c'est la capacité à se séparer de ce qui vous sollicite »³⁰¹. Ceci introduit la question de la jouissance, car ce qui sollicite c'est cette même jouissance, aussi bien la jouissance d'un toxique, à ceci près que le toxique permet de se déconnecter de la dimension de l'Autre. Il s'agit donc d'une jouissance qui en jugulerait une autre, peut-être celle de l'Autre. Ce travail a abouti à l'idée que l'errance peut s'entendre comme la recherche d'une cachette de l'Autre. La différenciation entre isolement et solitude offre la possibilité de préciser quelque chose de cette idée. « La solitude n'est pas exclusion de l'Autre, ce qu'est

³⁰¹ P. La Sagna, « De l'isolement à la solitude », Texte de l'intervention présentée lors du 3^{ème} rendez-vous de formation du CPCT, « Isolement et précarité », le Samedi 2 Décembre 2006. Transcription de Nathalie Jaudel revue par l'auteur, page 1.

l'isolement, mais séparation de l'Autre »³⁰². Ainsi l' « exclusion » d'Henri, en tant qu'on pourrait l'identifier ou le vivre comme exclu du lien social, est avant une exclusion de l'Autre pour lui. **Au fond, son partenaire ce n'est pas l'Autre, c'est le monde.** On subodore dans la relation qu'il entretient avec sa compagne et ma collègue, que quelque chose d'une place de victime peut lui revenir. Cela pouvait-il constituer une accroche transitoire pour Henri ?

« L'exemple même de l'isolement subjectif, c'est la position de la victime isolée et incomprise et cette position est commode pour avoir l'impression que l'on a une unité et une unité réelle »³⁰³. Cette recherche d'unité à quoi répond-elle ? **« Pourquoi est-ce que l'on tient à être un ? Et bien justement pour éviter de rencontrer l'Autre puisque l'Un et l'Autre s'opposent absolument »**³⁰⁴. Or je ne plains pas Henri. Je vais même jusqu'à partager son constat sur le monde. En d'autres termes au-delà de l'énoncé que nous partageons, ce qui diffère est ce qui est passé sous silence, et se place au niveau de l'énonciation. C'est peut-être à partir de cette posture, que sur le monde comme partenaire privilégié en lieu et place de l'Autre, vient finalement se greffer le constat d'Henri, que c'est la parole, voire la parole qui a priori ne dit rien, qui pourrait permettre un dépassement de cette sollicitation de jouissance qui l'appelle à reprendre la route. On retrouve donc des thématiques déjà évoquées. Une question non abordée par Henri, est celle du corps. Or ce corps il est assez clair qu'il le malmène, voire qu'il le nie. Ceci s'accorde aussi avec la question de l'Autre.

b) Richard : le corps c'est l'Autre.

Richard avait une quarantaine d'année. Il était toxicomane depuis vingt-cinq ans. A priori, aucune drogue n'avait de secret pour lui. Il vivait dans sa forêt comme il le disait, seul, isolé, et estimait que cela était mieux ainsi. Sa vie ressemblait à une aventure. C'est en tout cas l'impression qu'on pouvait en garder quand on écoutait son récit. Peu importe qui se trouvait face à lui, les étiquettes d' « usager », d' « éducateur », de « psychologue », ne modifiaient en rien son approche. Richard avait un savoir sur la vie, sur les gens, qu'il voulait transmettre. Pas facile de l'écouter, de lui serrer la main. L' « homme de la forêt » puait, et sa peau tachée de crasse le rendait parfois insupportable pour l'autre. Il exhibait des blessures infectées, suite à des « shoots », parce qu'il ne les soignait qu'une fois presque gangrénées.

³⁰² Ibid.

³⁰³ Op.cit. page 4.

³⁰⁴ Ibid.

Mais c'est ce qu'il nous montrait en premier lieu. Je les regardais, nous en parlions, de ça et de ses « aventures ». Heureusement pour moi j'avais l'estomac déjà bien accroché après quelques années d'expérience dans le social. Les premières fois il me parla comme il parlait à tous. Avec un besoin de présence face à lui, mais mes éventuelles réponses ne l'intéressaient pas, et la possibilité de le couper dans son discours était quasi nul. Un jour Richard vint avec un oiseau posé sur son épaule. Je lui fis remarquer que je n'étais pas sûr que cela soit possible. La violence du ton qui accompagna sa réponse, me fit comprendre que là aussi je ne pouvais pas le couper dans ce qu'il opérait. Il me donna cependant un argument institutionnel, que je ne vérifierai pas par la suite :

- Lui : « *J'ai été autorisé à l'humanité !* »
- Moi : « *à l'unanimité ?* »
- Lui : « *Non ! à l'humanité !* ».

L'instinct de ne pas insister était le bon. Richard avait déjà posé des actes d'une violence inouïe par le passé, comme le témoignait un casier judiciaire chargé, et de longues peines de prison comme il me l'expliqua un peu plus tard. Richard aimait poser des énigmes à tous. Il n'avait pas reçu d'éducation mais c'était un homme assez instruit. Parfois je parvenais à y répondre, ce qui lui faisait toujours grand plaisir, contrairement au moment où je n'y parvenais pas. Avec les femmes les choses étaient un peu différentes. Il apparaissait clairement qu'il se montrait plus acerbe à leur égard, et qu'elles étaient en général pour lui persécutrices, sauf quand le registre du soin et de l'écoute se montrait en premier plan. Entre deux énigmes, quand l'accueil se vidait et qu'il n'y avait plus que nous deux, Richard commençait à parler de sa vie. Je ne lui proposais pas de s'isoler dans un bureau parce qu'il gérait très bien seul la dimension plus ou moins secrète de l'échange à l'égard de ce qui nous entourait. Au bout d'un temps, je réalisais que certaines histoires revenaient, insistaient. Les thématiques étaient l'escroquerie, le passage à l'acte violent, et la force. Richard décida subitement d'arrêter la drogue, en tout cas les injections de drogues dures, et il y parvint un certain temps avec une substitution assez mineure au Subutex, qu'il oubliait même parfois de prendre sans pour autant recommencer à se droguer. Il apparaissait clairement que la drogue n'était peut-être pas sa seule suppléance. Dans sa manière d'évoquer l'acte délictueux il y avait presque une notion de style qui s'imposait, et même une éthique, un peu comme les voyous de la vieille école.

Son enfance il me la décrivit par petites touches. Il fut abandonné très tôt et placé dans une famille dans laquelle il était maltraité. Le père de famille l'aurait agressé sexuellement à plusieurs reprises. Mais par chance il y eut le grand-père. Il me le décrit comme un paysan silencieux, véritable patriarche, qui en quelque sorte aurait été le seul à le défendre. Plus particulièrement il m'évoqua un souvenir qui le marqua au plus haut point. Un jour que le fils de la famille, sensiblement du même âge, l'avait lésé dans je ne sais quelle querelle d'enfant, il était allé se plaindre au grand-père, espérant que celui-ci lui rende justice. Celui-ci lui aurait alors signifié qu'il comprenait son désarroi mais que de dénoncer son frère n'était pas bien. Puis il ajouta qu'il existait des lois, qu'on pouvait s'arranger avec celles-ci, ce qui d'après l'interprétation faite par Richard, signifiait qu'il devait à son tour ne pas respecter la loi pour obtenir réparation. Richard s'étayait donc davantage sur la loi du Talion que sur le droit. Ainsi lorsqu'il vécut différents démêlés avec les autres, il se rendit toujours justice lui-même. Il ne s'agit évidemment pas de dire que ce souvenir retrace l'histoire d'une forclusion de la fonction paternelle, mais qu'au contraire « s'arranger avec la loi », « se rendre justice soi-même », était devenu une véritable suppléance. Il est vrai que personne n'avait semble-t-il défendu Richard quand il était enfant. Richard respectait la force, qu'il recherchait autour du physique des personnes, comme si le corps faisait signe. « *Toi tu as une bonne carcasse* » me disait-il souvent. Etais-je un cadavre ?

Régulièrement il me montrait un tibia qui portait la marque d'une plaie surinfectée suite à son dernier shoot. C'était un mal pour un bien disait-il. Je retrouvais dans son discours sur cette jambe pourrissante, le paradoxe de la vie et de la mort, en ceci que cette jambe faisait pour lui tout à la fois limite dans sa marche inexorable vers la mort, et qu'elle pouvait à tout instant l'y conduire. Son rapport au soin était tout aussi étonnant. À la fois il réclamait des soins, mais n'allait jamais jusqu'au bout, comme si cet entre-deux lui permettait de se raccrocher à quelque chose. Ainsi tout semblait devoir respirer la mort, par l'odeur, la vision de cette peau sale, ces blessures, et tout autant son discours. Peut-être rien d'étonnant tout compte fait. La mère de Richard lui avait dit, avant de l'abandonner tout petit, qu'il avait gâché sa vie, qu'elle espérait le voir mourir. Ce vœu de mort maternel semblait devoir transpirer de tout son être. Après plusieurs mois la blessure à la jambe commença à guérir. Un jour lors de l'irruption d'un autre patient en manque pour qui il prit parti, donnant foi à des dires « douteux », Richard adopta une position soudainement agressive à l'endroit de certains professionnels. Nous étions devenus persécuteurs. Les choses allèrent assez loin pour que l'institution porte plainte et lui intime la décision de ne plus le recevoir pour une certaine

durée. La « certaine durée » ne suffisait pas à garantir le lien. Richard disparut de la prise en charge ambulatoire et je ne le revis plus.

« Lacan, on le sait, ne soutient pas autre chose : « le corps, c'est l'Autre », formule-t-il avec insistance »³⁰⁵. Prise dans sa radicalité, elle éclaire la demande de Richard, comme le besoin d'un retour de la non complétude de l'Autre. Les « évènements du corps », nous pointent en effet quel statut, ou plutôt quel appui peut constituer pour un sujet en « errance » l'atteinte du corps, peut-être un peu de manque dans l'Autre. Alain Abelhauser écrit : « tout événement de corps [...], en vient à remplir de fait la fonction de rappel, ou de réactivation, de cette garantie que constitue pour un sujet (non psychotique) l'incomplétude de l'Autre »³⁰⁶. Le « non psychotique », ne correspond pas à la réalité psychique dont Richard témoigne. Pour autant, les faits rapportés tentent à nous faire entendre, que cette garantie d'un Autre non persécuteur pour Richard se trouvait peut-être en lien avec l'atteinte de son corps. À savoir qu'après que le soin sur la blessure à la jambe, qu'il avait présentée comme d'emblée à nos yeux, quelque chose se produisit pour lui sur un mode délirant. Et pour cause, puisque quelque chose de cette incomplétude, transitoirement nouante, n'y était plus. Dès lors, l'Autre ne pouvait plus être que persécuteur, seul moyen de maintenir quelque chose du « Un » sur lequel il ne peut pas céder. Mais ces « événements du corps » ne jouent pas un rôle que dans le cas de la psychose. On peut rappeler que Freud voit sa capacité de travail améliorée quand, de son propre aveu, il est un peu malade. Est-ce à dire que l'atteinte du corps peut soutenir le désir ?

c) Paul, Kader : si l'Autre me refuse l'accès direct à mon objet, j'erre un peu moins.

La rencontre avec Paul, ne se fit pas à l'occasion d'un suivi, en tout cas pas au sens où j'aurais pu m'y attendre. Un jour, en fin de journée, il débarqua avec son chien au sein de l'accueil. Sa demande était assez simple : il voulait à tout prix de la méthadone. Je lui expliquai tout d'abord qu'il ne pouvait être accompagné de son chien dans cet espace. Paul refusait de se séparer de son animal. Je lui proposai alors que nous échangions à l'entresol, endroit réservé aux animaux. Il accepta sans problème. Nous descendîmes les escaliers pour nous y rendre. Paul se fit de plus en plus insistant quant à la question de la méthadone. Je lui

³⁰⁵ A. Abelhauser, « Le corps est l'âme », in Caroline Doucet et Jean-Luc Gaspard, « Pratiques et usages du corps dans notre modernité », Eres, Toulouse, 2009, page 53.

³⁰⁶ Op.cit. page 54.

expliquai que seul les médecins étaient habilités à en prescrire, qu'aucun d'entre eux n'était présent ce jour-là, et que de plus il aurait à respecter un certain parcours pour que le centre ambulatoire autorise une prise en charge : rendez-vous avec un médecin, un travailleur social...

Il insista sur le fait qu'il y avait de la méthadone dans le centre. Paul me dit plusieurs fois :

« Je suis en manque. Tu vas me laisser crever... »

Devant cette insistance, je finis par lui répondre qu'il pouvait se procurer de la méthadone dans la rue (ce qui était assez facile...). Lui proposant de le raccompagner à l'extérieur, je lui donnai ma carte avec mon nom et le numéro de l'institution, en lui disant de repasser parler avec moi si il le désirait. N'ayant toujours pas lâché sur sa demande de méthadone, Paul jeta la canette de bière qu'il avait ouverte une fois arrivé dans la rue. Quelques jours plus tard, nous reçûmes deux professionnels du Samu social qui ramenaient Paul après que la police les ait contactés. Ils l'avaient retrouvé nu emmitoufflé dans une couverture au milieu d'un parc. Je reçus les deux professionnels et Paul dans un bureau. Il était dans un état de confusion avancée, incapable d'aligner deux mots. Les deux personnes l'ayant amené lui avaient proposé de l'emmener directement à l'hôpital, ce qu'il avait refusé. C'est alors qu'il leur avait tendu ma carte expliquant qu'il était suivi par l'institution. J'expliquai donc à Paul que je constatais son état de stupeur, son incapacité à penser, à décider, et que j'allais donc décider à sa place, « trancher » la question. Il accepta. J'insistais donc pour qu'il aille à l'hôpital. Il finit par accepter de s'y rendre...

Après son internement je contactai son psychiatre référent, pour m'entretenir avec lui et lui signifier que j'avais dit à Paul qu'à sa sortie il pouvait reprendre contact avec moi. Quinze jours plus tard, Paul revint, dans un état assez similaire à celui où je l'avais trouvé la première fois. Il me reprocha de « l'avoir fait interner ». Je lui rappelai alors les faits, ce que je lui avais dit, et surtout le fait qu'il avait accepté la manière dont j'avais tranché les choses. Paul se calma un peu. Par la suite il me fit un commentaire au sujet de cette hospitalisation :

« Je me suis fait interner à cause de toi... ou peut-être grâce...je ne sais pas... »

Pour autant, nul ne saurait faire entendre le cadre de manière aussi rapide, à un sujet qui semblait devoir le questionner sans cesse. Se posait également la question de pouvoir adapter quelque chose du soin pour lui, ce qui ne fut pas une mince affaire, dans la mesure où la

pratique en « bas seuil »³⁰⁷ n'était pas soutenue par l'institution. Paul se présenta de nouveau, avec la même demande, et surtout la même injonction à ce qu'on lui réponde immédiatement. Mais de manière assez étonnante, alors que je le recevais avec un collègue avec qui je tentais de l'inscrire dans une prise en charge qui lui serait adaptée, Paul repartit avec un rendez-vous et semble-t-il, apaisé. Le jour du rendez-vous (avec le médecin) il ne vint pas. Finalement nous le revîmes deux jours après, toujours avec le même discours revendicatif. Nous ne lâchions pas pour autant le cadre, au sujet du chien, des cigarettes et de l'alcool, que Paul tenaient souvent en main à son entrée. Finalement nous parvînmes à rencontrer Paul en présence du médecin, de moi-même et du collègue travailleur social qui avait accepté de travailler avec moi. Nous convînmes ensemble d'un traitement « bas seuil », soit l'administration de méthadone une fois par jour, à l'heure où Paul passerait. Pendant un mois, il bénéficia de ce traitement de faveur de la part de l'institution, tout en ouvrant une voie à une pratique qui jusque-là n'avait pas cours. On pouvait percevoir une nette amélioration de son état général, de son humeur. La faible dose qui lui était distribuée ne pouvait en rien expliquer à elle seule cet état de fait. Puis un jour, sans crier gare, il disparut et je ne le revis plus...

Que venait chercher Paul dans un Centre de soins ? De la méthadone ?

Je ne crois pas, bien que celle-ci fût l'objet exprimé de sa demande. Je pense qu'il recherchait une limite dans une décompensation en cours lors de sa première venue (confusion, hallucination, persécution que j'avais pu observer). L'affect que je ressentis face à lui est la peur. Il me fallut un certain temps pour m'habituer à lui. Je soutenais deux aspects dans ma réponse : tout d'abord l'impuissance quant à procurer l'objet, les « non » fermes à sa demande, et surtout ce qui prit pour moi après coup, un caractère d'interprétation : « *Vous pouvez trouver de la méthadone dans la rue* ». Ce commentaire a priori anodin, signifie cependant à Paul qu'en ces lieux il venait chercher autre chose. Qu'éventuellement il y avait du manque ailleurs que dans la recherche du produit. Et il y revint, repartant toujours apaisé de l'excitation, ou encore de l'exaltation revendicative qui l'avait mené à nous. Ce qu'on lui offrait, par là même, c'était un manque organisé dans une parole que nous échangeions. Le concept de « Mort du sujet », me paraît correspondre à l'état que je constatais lors de son retour avec les professionnels du SAMU. Après cela il vint me demander des comptes sur son internement. Je lui répondis que je ne regrettais pas ma décision, il parvint à en prendre acte, puis soutien. Le fait que je lui ai donné ma carte avec mon nom et celui de l'institution,

³⁰⁷ Cette pratique consiste à donner une dose assez faible de méthadone à des toxicomanes chaque jour, sans leur demander quoi que ce soit en retour, si ce n'est de prendre la méthadone dans l'institution.

l'amène à dire qu'il est pris en charge par l'institution et moi-même. Dans ce « *tohu-bohu* » psychique dans lequel il se trouvait, Paul se rattacha à une adresse, à un « être quelque chose » pour quelqu'un et/ou pour quelque part. C'est là que je m'en arrête, à savoir que même dans la plus manifeste des errances (errance psychique), le sujet reste en quête d'une adresse, d'un Autre dans lequel vient se marquer une incomplétude dans la réponse à ce qui se demande. De là renaît une amorce de désir, ou en tout cas un quelque chose qui fait qu'au niveau psychique ça tient un peu mieux. « La zone d'intersection entre le sujet et l'Autre, c'est là où se situe le symptôme »³⁰⁸. C'était peut-être cette limite qu'il semblait rechercher, une frontière avec l'Autre. En ce sens l'errance n'est pas un symptôme. Les « non » que nous adressons (ou les noms ?) à Paul sont des actes. « Actes analytiques qui viennent contrer l'interprétation infinie du sujet, court-circuiter les méandres de l'inconscient et propulser le sujet vers la particularité de son mode de jouir, ce qui est hors signifiant au sujet, ce qui n'est pas représentable »³⁰⁹. Il est vrai cependant qu'il n'est pas facile de soutenir de tels actes face à des sujets qui peuvent être par certains aspects effrayants. Pour autant, l'exemple de Kader me semble confirmer cette nécessité.

Un soir alors que je m'apprêtais à rentrer chez moi, je trouvai un de mes collègues éducateurs tentant de faire sortir Kader, qui, alcoolisé au plus haut point (ce qui était interdit), refusait de quitter l'accueil. Après une tentative au travers de la négociation et de l'écoute, mon collègue saisit le sac de Kader et commença à se diriger avec vers la sortie. Kader se dressa titubant à la poursuite du sac. Je dus l'aider à descendre l'escalier, par crainte que lors d'une éventuelle chute il ne se rompe le cou. Nous parvînmes donc à le mettre dehors. Dans une réunion ultérieure, une collègue m'expliqua qu'il était difficile de se dépêtrer de ces situations récurrentes avec Kader. On avait beau lui expliquer qu'il ne pouvait venir alcoolisé, ou encore fumer à l'intérieur des locaux, il n'en faisait qu'à sa tête. Je proposai alors l'idée qu'il venait peut-être chercher autre chose que du sens dans ses actes, et que comme il s'agissait de ne pas respecter la règle à ces moments, peut-être que l'arbitraire d'un non sans explication ou négociation pourrait le stopper, et qui sait, même lui permettre à plus long terme d'accéder à un lien de parole avec nous. Le lendemain Kader revint dans le même état. Mes collègues le mirent dehors sans autre négociation, sans violence bien entendu, mais sans écouter ses protestations, déterminés à le faire sortir. Kader eut beau protester, se mettre un

³⁰⁸ B. Porcheret, « Clinique de l'acte et précarité symbolique », 2008, site internet UFORCA <http://www.lacan-universite.fr/>, [consulté le 15 Février 2013], page 2.

³⁰⁹ Ibid.

peu en colère, rien n'y fit. Le lendemain Kader revint, dans un état qui laissait penser qu'il pouvait être sobre, ou en tout cas à peu près. Il fut donc accepté. Comme je l'avais croisé quelque fois, il me reconnut et nous pûmes discuter avec d'autres personnes présentes, et les éducateurs se trouvant à l'accueil. Notre lien s'était déjà un peu fait autour de l'évocation de l'actualité. Après avoir obtenu le journal du jour, et l'avoir consulté quelques minutes, il me le tendit. Cela peut sembler peu de choses, mais il m'apparaissait que ce don a priori anodin, inaugurait quelque chose... Ce début, ce petit bout d'accroche, avait pris pour ressort un mouvement de « haine » du travailleur social, dans ce qui fit coupure, entre le dehors et le dedans. On retrouve ici le caractère structurant de la dimension de haine, comme base de la subjectivité, en ceci qu'elle initie une séparation entre le sujet et l'Autre. La loi ne se fait pas base de la circulation de la parole parce qu'elle a du sens, on peut toujours discuter et argumenter son sens. La loi fait circuler la parole parce qu'elle tranche, qu'elle fait surgir ce vide. Mais ce registre s'oppose à ce que je proposais en début de prise en charge ou en guise d'accroche, où c'est plutôt une dimension maternelle qui est à l'œuvre, dans l'aller-vers, dans cette préoccupation de celui qui ne demande pas, mais en quelque sorte pousse un cri, lance un appel...

Les discussions se multiplièrent. L'idéal thérapeutique s'effaçait peu à peu, mais chaque jour Kader venait à l'accueil et parlait. Je découvrais un homme intelligent, dont la finesse de regard sur le monde ne souffrait aucune contestation. Parfois il me donnait l'impression d'un enfant fragile, perdu, qui ne cessait de demander son chemin à l'autre. « *Non ?* » disait-il souvent après qu'il eut livré son interprétation d'un fait d'actualité, d'une histoire...

Kader finit par me demander que je le reçoive dans mon bureau. Il voulait une réponse claire à sa question : « *Qu'est-ce que je dois faire pour arrêter la drogue ?* »

Question à laquelle je ne pouvais répondre. Je finis par lui dire que je ne savais pas grand-chose. Kader me parla un peu de son vécu, effet qui s'était amorcé dans la rue une semaine auparavant. Il fut adopté dans sa première année. Son père adoptif militaire mourut, et Kader devint pupille de la nation. Placé à la DASS, il connut les foyers, puis assez rapidement, à sa majorité, la prison. Il comparait les deux, en ceci que l'intrusion de l'autre dans son intimité y était la même. Au moins dans la rue, il n'y avait pas un chez lui qu'un autre aurait pu intruser. Un mois auparavant l'équipe était parvenue à le convaincre de suivre un sevrage, mais l'administration hospitalière refusa le soin pour des raisons administratives, ce qui d'ailleurs, était totalement illégal. Pour autant, et bien que l'équipe de direction ait obtenu dans un deuxième temps la reconnaissance d'une bévue par l'hôpital, nous ne pûmes convaincre

Kader de s'y rendre une seconde fois. Il souffrait pourtant, en plus de ses multiples dépendances, d'une hépatite C, et était séropositif. Il ne semblait pas vouloir se soigner pour autant. Un jour Kader put me dire : « *Je crois que je vais pas tarder à mourir* » suivi de sa ponctuation habituelle « *non ?* ».

« *Pourquoi dites-vous ça ?* » lui dis-je.

« *On sent ces choses-là* » me répondit-t-il.

Je ne pouvais pas lui dire qu'il se trompait, mais dans mon imaginaire je le découvrais « increvable ». Notre relation évolua vers un mode de plaisanterie, qui au-delà du lien qu'il dénotait, était aussi une manière de travailler assez intéressante. Kader était un provocateur éclairé. Un de ses jeux favoris était d'expliquer à des personnes qu'il voterait pour un candidat d'extrême droite aux prochaines élections, ce qui ne manquait pas de laisser perplexe nombre de ses interlocuteurs, qui voyait surgir de ses traits méditerranéens, le paradoxe qu'il ne pouvait probablement pas assumer chez eux-mêmes. Il me taquina également ainsi. Mais derrière cette apparente plaisanterie, sous ces fulgurances, se cachait aussi un « pied à la lettre ». Ainsi, un jour que je le trouvai à l'entrée de l'institution, au pied de la porte, Karim m'agressa ouvertement, visiblement sous l'emprise de l'alcool, et probablement d'autres produits. Il me dit que j'étais raciste, se montra vulgaire. Je refermai la porte. Il me rappela, je rouvris : « *C'est pas à toi que je dis ça* ». Mais il continua à m'agresser, sans toutefois dépasser les limites, en tout cas pas les miennes. Je finis par l'interrompre au bout de plusieurs minutes. Je refermai à nouveau la porte, il toqua de nouveau mais je ne lui rouvris pas. Dans son discours il m'avait aussi parlé de son meilleur ami qui portait le même prénom que moi, en me décrivant un parcours qui ressemblait au sien : « *Tu vois sa vie, tu pleures* » [...] ; « *Il vient de la DASS et il a le « DAS »* » (entendez le SIDA). Dans le premier commentaire je n'entendais évidemment pas que Kader pouvait craindre de me faire pleurer. Je me figurais que, peut-être, il était otage de son propre vécu, en ceci que l'évoquer un peu trop, était à ses yeux un risque, un peu comme si tout travail de parole prenait le statut d'une chirurgie risquée quant à sa survie. Quand je le revis le lendemain, alors qu'il arrivait de nouveau, semble-t-il en colère, je lui dis : « *Ça va mieux ?* » ; « *Quoi ça va mieux !* » me rétorqua-t-il.

Mais très vite il s'apaisa. L'orage était passé, et nous reprîmes nos discussions comme à l'« accoutumée ». Il commença par me demander quand j'aurais du temps pour que nous puissions échanger, puis il vint aux moments indiqués. Bien sûr il n'y avait pas une heure

fixe, plutôt une tranche horaire, mais Kader était présent. Quelque chose semblait s'inscrire dans une forme de temporalité. Autre fait qui me sembla intéressant, alors qu'il disait toujours oublier ses agressions verbales quand elles se produisaient, il reconnut à demi-mot se souvenir de celle qui s'était déroulée plusieurs jours auparavant. De plus en plus, Kader aborda au travers des événements historiques, la bestialité humaine. Je découvris à cette occasion qu'il possédait une culture historique importante. Il évoquait aussi des films, mais, si j'ose dire l'air de rien, des thématiques se dessinaient peu à peu. Mais surtout, il me livrait, entre deux histoires, des petits bouts d'une parole sur son enfance.

Un matin, je retrouvai Kader quelque peu amoché après une rixe avec un patron de bar. Il m'annonça qu'il allait partir. Il semblait agacé et me dit qu'il n'appréciait pas les gens de l'institution. Je lui demandai alors ce qu'il nous reprochait. Il me répondit : « *mais non, pas toi* ». Ce commentaire m'apparut intéressant, dans la mesure où ce jour, c'est l'ensemble de l'humanité qui l'exaspérait. Devais-je y entendre la trace d'un « au moins un » ?

La veille il était resté à l'accueil alors que j'étais absent, pendant toute la matinée sans mot dire. M'attendait-il ?

Il réévoqua la question de ses maladies mais de manière indirecte. Beaucoup de ses amis étaient morts me dit-il. Puis : « *De toute façon ça finira mal* ». « *Ça finit mal pour tout le monde* » répondis-je. La question de la jeunesse des personnes décédées fut alors évoquée par Kader. Je lui fis remarquer que dès lors qu'on utilisait des stupéfiants, il était inévitable d'en payer le prix sur le plan du Soma. Je signifiai bien à Kader, comme à un autre toxicomane présent, que je n'y voyais rien à redire en termes de bien ou de mal. De fait, je suis convaincu que les plaindre n'aurait servi à rien. Kader devint dès lors plus positif. Et me dit : « *je remercie le bon dieu de m'avoir laissé vivre jusque-là* ». Était-il davantage sujet de sa toxicomanie dans cet énoncé ? La toxicomanie peut-elle être symptôme à cette condition ?

La thématique de la mort était donc particulièrement prégnante dans cette clinique. Dans le discours, le refus de soins, le chaos de la consommation. « *Je n'ai pas très envie de vivre* » dit Henri, « *tu vas me laissé crever* » m'assène Paul, « *je crois que je vais bientôt mourir* » affirme Kader. Il est tout à fait possible de penser l'errance comme une métaphore de la mort, ou plutôt d'une mauvaise mort. Celle qui fait qu'on se trouve sans sépulture, ou encore sans signifiant. Les fantômes et âmes errantes, sont souvent associés à cette mauvaise mort, et les morts-vivants des productions hollywoodiennes errent toujours. Ils persécutent les vivants. Sont-ils des figures de l'Autre qui ramène les vivants à la question de la mort, à laquelle la pente humaine naturelle tendrait à les soustraire ?

4) Clinique dans la « postmodernité » : l'errance vient-elle supplanter la plainte hystérique ?

a) Michael : les conséquences de vouloir faire de l'un.

Je reçus un jour le coup de fil d'un homme d'une trentaine d'années, qui souhaitait prendre un rendez-vous avec moi. Lorsque nous évoquâmes la date de cette première rencontre, il m'expliqua qu'il voulait que ce soit à son retour de vacances. Je fus un peu étonné de cette remarque : pourquoi n'avait-il tout simplement pas attendu son retour ?

Face à Michael, lors de cette première rencontre, j'attendais qu'il prenne la parole. Très vite il sembla inquiet de mon silence. Il me demanda très anxieux : « Ça va ? »

Je ne sus quoi lui répondre. Il répéta sa question deux fois. Puis il finit par commencer à évoquer ce qui l'amenait, et ses précédentes tentatives de thérapie auprès d'autres « psys ». Ce qui le questionnait était en lien avec son rapport aux femmes. Lors de ses précédentes vacances, il avait débuté une relation, ou plutôt « une amourette de vacances », comme l'ont dit. Très rapidement, son investissement dans la relation effraya la jeune femme qui y mit un terme. Son état lors de cette courte idylle (deux jours), le rappelait à une difficulté plus générale dans ses relations amoureuses. Il exprimait l'idée d'un collage dans lequel son seul désir était d'être avec cet être momentanément élu, et que dès lors, rien d'autre n'était plus possible. Au moment où cet autre s'échappait, détournait son attention, Michael vivait quelque chose d'absolument intolérable qui le prenait au corps. Lorsque la séparation intervenait, dans le cas évoqué parce qu'il avait émis l'idée d'amour un peu trop tôt au goût de la jeune femme, son choix pouvait se résumer à la dualité suivante : ***mourir ou partir.*** Alors, en plein milieu de ses congés, Michael quitta subitement sa destination ensoleillée pour échapper à la violence de ce vécu. Dans une tentative de rationalisation, il tentait de comprendre d'où pouvait bien venir ce rapport si étrange aux femmes. Il évoqua sa mère, et le lien très proche qu'il entretenait avec celle-ci. Puis sa relation de plusieurs années avec une femme, avec qui cette période de « collage » laissa vite place à un ennui très profond. Une autre conquête lui fit remarquer que sa relation avec sa mère ne lui semblait pas « normale », et comme souvent lorsqu'il entendait le « diagnostic » d'autres personnes sur son cas, là aussi il collait à leurs énoncés. Pour autant quelque chose insistait là, et me donnait même le sentiment de ponctuer son discours : « *Est ce que c'est normal ?* ».

Au-delà de son récit, je ressentais une certaine crainte, sans pouvoir l'expliquer. Lors de notre seconde rencontre, Michael se montra assez véhément. Il me reprocha que notre premier entretien fût trop court. Puis il me dit qu'il n'aimait pas que je regarde sur le côté quand je l'écoutais. Que cela signifiait que je « réfléchissais ». Il remit également en cause la règle de libre association, qu'il percevait comme un danger. Je restais silencieux, toujours un peu sidéré par la massivité de cette angoisse qu'il dégageait. Il put d'ailleurs m'en dire un peu plus à ce sujet, sur la violence pour lui de venir me rencontrer. Cela se traduisait par une difficulté à respirer. Il me demanda à cette occasion la possibilité de reprendre son souffle. Michael prit de grandes inspirations pendant une bonne minute. Il revint sur ses relations « éphémères » avec les femmes qui le questionnaient tant et me dit : « *c'est comme si je voulais prolonger l'éphémère* ». J'entendis, « *prolonger l'effet-mère* ».

Michael m'interrogea sur le fait que parfois je devais recevoir des gens caractériels, où qui devaient se mettre à parler fort, à crier. Je lui répondis que tant que cela restait dans le registre de la parole ce n'était pas un souci. Pour le rendez-vous suivant, il me signifia qu'il aurait peut-être un empêchement, et qu'il me contacterait pour confirmer ou non son rendez-vous. Je me dis que probablement je ne le reverrai plus, pensant aux quelques « psys » qu'il avait rencontrés deux, trois fois, tel qu'il me l'avait livré. En effet, je ne reçus aucun appel. La semaine suivante, alors que j'étais en séance avec une autre personne et que je n'en attendais pas d'autres, j'entendis la sonnerie d'ouverture de ma porte retentir. À la fin de l'entretien, je passais donc la tête dans la salle d'attente et découvrais Michael. Je lui rappelai qu'il avait dit qu'il me confirmerait sa venue. Un peu gêné, il m'expliqua qu'il n'avait pas compris cela, ce que je ne crus qu'à moitié. J'acceptai cependant de le recevoir, en lui expliquant qu'il avait de la chance de me trouver là, et de l'importance de bien confirmer ses rendez-vous. Je me fis également une réflexion sur la nature du transfert qui se mettait en place, en lien avec cette recherche « d'effet-mère » sous la forme d'un questionnement : chez qui passe-t-on sans prévenir ? Peut-être chez sa mère...

Le travail occupait une place importante dans son existence. C'est souvent lorsqu'il n'en avait plus, lors de périodes de chômage, ou de vacances, qu'il avait rencontré de grandes difficultés morales. Dans ces périodes où rien ne semblait plus le tenir, son rapport à l'objet devenant obsédant, et sa réussite ou son échec dans la rencontre avec l'autre le plongeait dans le plus grand désarroi. Pendant longtemps Michael n'avait eu aucune relation sociale, pas d'amis, pas de copines. Il observait une passion pour le sport, qu'il pratiquait presque à

outrance. Il me livra certains détails crus quant à sa sexualité solitaire lorsqu'il était adolescent, assez rapidement, sans gêne apparente. Il y était question notamment de films pornographiques, qu'il avait trouvés dans les affaires de son père, père qu'il décrivait comme un homme rustre, parfois violent, et avec qui les relations étaient très pauvres. Il ressentait une grande violence à l'égard de celui-ci, allant même jusqu'à évoquer l'idée de pouvoir le frapper. Il représentait en quelque sorte son antithèse, ce à quoi il ne voulait pas ressembler. Sa fratrie était composée de trois enfants, il était le second. Son grand frère était en proie à des troubles psychiatriques chroniques, qui l'avaient conduit à vivre en institution. Michael exprimait une crainte de fond de souffrir du même mal. Son cadet était un grand consommateur de cannabis et d'alcool, et ne semblait, selon les dires de Michael, n'aspirer à rien de particulier dans l'existence. Michael était en quelque sorte le seul qui avait réussi, le modèle. Plus jeune, il disait avoir occupé une place de père auprès de ce petit frère. Lors de la séparation de ses parents, il fut le confident de sa mère, et s'était ainsi trouvé à interférer dans la fin de relation en faveur de celle-ci qui souhaitait quitter le père, ce qu'elle fit. Par la suite il prit un appartement avec elle. Œdipe un peu trop réalisé...

L'importance que revêtait sa profession pour lui, se traduisait donc, en particulier, par sa grande souffrance quand il n'avait plus de travail. Que ce soit dans une période de chômage passée, ou dans le cadre de son activité professionnelle du moment, les périodes de « creux » le laissaient dans une très grande apathie. Il put associer sur le souvenir d'un homme qui fut pour lui un exemple lorsqu'il était enfant, et qui occupait le même poste que lui. **C'est d'ailleurs cette même personne qui lui avait offert d'occuper les fonctions qu'il exerçait, alors que celui-ci avait gravi quelques échelons, le mettant au poste qu'il occupait préalablement.** Ce « collage » dans la manière de faire son travail, totalement identifié à celui-ci, apparaissait massif. Mais cette personne fut licenciée, puis il y eut un remaniement hiérarchique, qui laissait désormais Michael sans supérieur, ce qui lui devenait proprement insupportable. Il en venait à dysfonctionner dans son travail. Alors que de par sa position, il avait su garder la distance nécessaire à sa fonction, avec les personnes qu'il dirigeait, cette distance commença à lui manquer. Ainsi, il put faire des avances à une jeune femme qui travaillait pour lui, et qui lui refusa ses faveurs. Naturellement il ressentit cet insupportable précédemment décrit, qui s'accompagnait d'un sentiment de persécution. Alors que cette jeune femme revint travailler quelque temps plus tard, il me dit qu'il lui arrivait de penser qu'elle revenait le voir. Il me sembla nécessaire de le rappeler à quelques limites. Je répondis donc avec un peu de fermeté : « *Elle revient travailler* ». Avant de lui rappeler que le type de

relation qu'il espérait n'était peut-être pas des plus approprié sur son lieu de travail : « *Le travail c'est le travail* » lui dis-je. Il est intéressant que j'en sois à ce moment à lui poser des limites, intervention a priori plus éducative que clinique, sauf à interpréter que son discours de transgression appelait inconsciemment une limite ...

Ce début de récit m'amène à l'erreur que je commis dans mon hypothèse de structure, erreur qui s'avéra féconde dans ma réflexion. L'ensemble des éléments sus-rapportés, m'avait convaincu que Michael était probablement paranoïaque : idée de ce collage aux femmes qui le menait au bord de la décompensation avec cette idée qui l'accompagnait que tout le monde lui en voulait, sa tendance à rapporter si vite des dimensions crues sans gêne apparente, la relation si proche à sa mère, le sentiment qu'il était tout « tenu » par son métier, ce besoin d'être semblable à l'autre, auquel s'associait une grande perméabilité à la demande de l'autre, la psychose supposée de son frère aîné...

Son rapport à la question de la mort était tout à fait étonnant. Un des premiers souvenirs qui lui revint, était des crises d'angoisse à l'endormissement lorsqu'il était enfant. Il me décrit ainsi le phénomène : **il tentait de se « représenter la mort »**. Il ne put exprimer ce qu'il voyait, mais l'horreur de cette tentative était tout autant palpable à ce jour. Alors il appelait sa mère pour qu'elle le console. À partir de ce premier souvenir d'enfance, lui revinrent des vécus de violences subies (réelles ou fantasmées ?) de la part du père. Michael semblait retrouver une mémoire, et parallèlement commença à évoquer des rêves, sans pouvoir m'en dire plus à ce moment. Il avait également écourté ses vacances, lors desquelles il craignait le retour du symptôme qui l'avait amené à me consulter, afin de venir me voir. Il évoqua à plusieurs reprises l'importance pour lui de nos rencontres, comme d'un appui. Les silences qui lui apparaissaient si difficiles, dans les premiers temps, ne lui posaient plus de problèmes, et il ne préparait plus nos entretiens comme il se sentait obligé de le faire au début, parce qu'il payait, et qu'en quelque sorte il fallait que ce soit rentable. C'est à ce moment que je remis en doute ma première hypothèse. Tout d'abord ce père que j'entendais absent, inopérant, dans un premier temps, était malgré tout une référence, peut-être de ce qu'il ne fallait pas être, mais qui le consacrait dès lors tout autant comme telle. De plus s'y associer en fait une grande ambivalence. Par exemple Michael pouvait me dire qu'il n'aurait jamais de femme, d'enfant, que cela lui évoquait trop son père, tout en esquissant un désir de fonder une famille à d'autres moments. Enfin ce que j'avais entendu comme absence d'histoire, de roman

de vie, se démontra comme faux, puisque des souvenirs « remontaient », ce qui plaiderait davantage pour du refoulement. En quoi avait donc résidé mon erreur ?

Je pense qu'elle tenait au rapport cru à l'objet, et à l'angoisse massive qui l'accompagnait. En d'autres termes, ce qui s'offrait cliniquement à moi n'était pas une supposée psychose de Michael, c'était la psychose sociale, c'est-à-dire ce que Charles Melman propose comme « nouvelle économie psychique ». La question qui s'ouvrait donc pour moi devenait la suivante : **la nouvelle économie psychique est-elle un masque posé sur une structure névrotique à part entière, ou est-ce une entité clinique à part entière ?**

La question a de quoi faire réfléchir et on pourrait la reposer de manière quasi anthropologique : **là où une culture postmoderne supprime toutes les autres, un fonctionnement psychique peut-il venir supplanter les structures habituelles ?**

Cette question de son rapport à l'objet, nous pûmes l'évoquer assez directement, en ce qui concernait sa question qui s'organisait autour des femmes, qui continuait à faire énigme pour lui. Alors qu'il exprimait l'idée que si ça « n'allez pas au bout » pour reprendre son expression, après les diverses manœuvres de séduction pouvant se jouer avec l'autre, il y avait là ce ressenti horrible pour lui (cette mort peut-être). Je lui fis donc remarquer que cela ne semblait pas aller mieux quand il parvenait à ses fins. Il en convint. Peu à peu, la possibilité d'un ratage devint possible pour lui. Ce mal-être qu'il ne pouvait nommer, et qu'il pointait dans ce lien aux femmes, ainsi que dans le grand ennui qu'il rencontrait parfois, il finit par lui donner un nom : « *Big sheet* ». Cette nomination lui permit de circonscrire quelque chose de cette angoisse. Lorsque son surgissement se faisait sentir, il se disait « *c'est big sheet* », et étrangement cela semblait l'apaiser. Parallèlement à ma remarque nous pûmes réévoquer le ratage avec ces tentatives de conquête, et Michael commença à entendre la possibilité de se maintenir dans ce ratage avec l'autre. La course derrière l'objet lui semblait désormais plus viable. À ce sujet, la question du regard semblait centrale pour lui. Par exemple Michael appréciait de se mouvoir sur les pistes de danse, en s'imaginant que les autres le regardaient. Il y avait là un besoin, qui me permettait désormais d'entendre quelque chose de l'insupportable de mon regard « sur le côté » qu'il avait relevé lors de notre premier entretien.

Michael finit par me raconter deux rêves. Dans le premier il était dans sa douche et observait l'eau qui coulait du pommeau. C'est alors que j'intervins dans son rêve pour lui faire remarquer qu'au dos du pommeau, il y avait une « **enceinte** ». Son second rêve, celui-là répétitif, concernait un acte sexuel qui le satisfaisait, avec une femme **sans visage** mais dont

le corps correspondait parfaitement à son goût. À ces deux rêves venaient s'associer dans une séance suivante, deux souvenirs qu'il apparaît pertinent de mettre en continuité. Tout d'abord d'avoir surpris un jour son père nu sortant de la douche, ajoutant qu'il ne parvenait pas à se souvenir s'il avait vu son sexe. Le second souvenir datait de la maternelle. Michael se rappela qu'alors qu'il remplaçait son sexe dans son pantalon un peu serré, une adulte lui avait demandé avec insistance, et plusieurs fois, s'il voulait faire pipi. Je lui dis alors : « *Comme si cela ne pouvait pas être autre chose ?* ». Michael me répondit par l'affirmative. En effet il lui avait semblé que cette femme, à qui il trouvait un beau **visage**, l'avait regardé avec une forme de désapprobation.

Dans le rêve de la femme « sans visage », je trouvais intéressant que ce qui fut gommé est ce qui est sans doute le plus à même de représenter l'humanité. En effet nul autre lieu du corps n'exprime mieux les sentiments, l'étincelle humaine, que ce soit dans le regard, ou encore les mimiques. J'y associais le fait que le rapport sexuel que Michael évoquait était « réussi ». Ce rêve me fit une nouvelle fois associer sur ce rapport direct à l'objet. Pour l'autre rêve, dans lequel apparaissait l'« enceinte » reliée au souvenir du père nu, je m'interrogeais sur l'équivocité du signifiant repéré, et quel lien il pouvait y avoir avec le souvenir du père nu. Je laissais la question ouverte. Michael, lui, interpréta le rêve, comme le signe d'un projet qu'il m'exposait avec de plus en plus d'insistance. Changer de travail. La conséquence en était un retour possible dans sa région d'origine, qui, de fait, aurait interrompu le travail que nous menions, et qu'il envisageait alors de continuer ailleurs. Pour autant cette idée de partir devenait insistante. Je finis par intervenir pour lui demander au sujet de ses difficultés à entrer en lien avec l'autre, et de son désir de partir : « *Qu'est-ce qui vous fait penser que ce sera différent ailleurs ?* »

Michael se rappela peu à peu qu'il était souvent parti. Que le fait de rester trop longtemps à un endroit lui était proprement insupportable. Il put me dire la séance suivante que ma question lui avait un peu déplu. Qu'il se disait que je voulais qu'il reste. Cette idée de partir continua à être centrale, au point que Michael se lança dans une sorte de décompte : « *Il reste un mois* », « *il reste deux séances* » etc.

Il me semblait qu'il y avait peut-être chez lui, malgré le fait que ma question lui ait déplu, une sorte d'appel à ce que je le retienne, mais répondre à cette demande l'aurait sans doute fait fuir. Je continuais donc de ne pas commenter ce départ. Arrivé à la dernière séance, Michael reprit sur ce discours. À cette occasion il me répéta cette idée qu'il avait déjà avancée

quelques temps auparavant : « *Pour moi la vie est une sorte de salle d'attente de la mort* ». Michael m'expliqua alors qu'il commençait à entendre que ce mouvement, seule manière qu'il avait trouvé de faire une coupure, n'était peut-être plus à la longue une solution qu'il trouvait satisfaisante. Mais l'insupportable de « rester » était encore trop fort. Je lui proposai de reformuler les choses ainsi : « *Est-ce que pour vous, rester, c'est y rester ?* ».

Après un petit moment de flottement il acquiesça à cette idée (ce qui n'offre pas pour autant un statut d'interprétation à ma question). Il évoqua alors un sujet qu'il avait déjà amené autour de « **construire** » quelque chose avec quelqu'un, c'est-à-dire avoir une femme, des enfants. Michael reliait toujours cela à ses parents, à cet exemple qu'il ne voulait pas suivre et qui l'amenait à affirmer qu'il ne fonderait jamais de famille. Je commençais à penser qu'en fait cela était tout le contraire. Probablement son désir était-il là...

C'est alors que je remarquais que le terme « construire » n'était pas anodin dans son existence. Pendant plusieurs années il avait vu sa mère et son père travaillaient dans la même entreprise, collaboration qui s'était poursuivie encore dix ans après leur divorce. On peut imaginer l'ambiguïté maximale de cette situation. Or, l'entreprise en question était spécialisée dans le bâtiment, c'est-à-dire que son action était de « **construire** ». Il s'agissait donc d'un construire qui avait eu la particularité pour Michael de détruire quelque chose du côté du père. Il avait insisté sur le fait que sa mère avait quitté son père qui ne voulait pas l'entendre, avec un sentiment de pitié à l'égard de celui-ci, qui le rendait dur à son égard. Pour autant, sa propre position par rapport aux femmes n'était pas si éloignée. À ce sujet, il m'expliqua vouloir combler les femmes sexuellement, dans le sens ou en échange elles lui offriraient leur amour. Il voulait être « **performant** » (père-formant ?), comme si quelque chose de cette insatisfaction maternelle à l'égard du père, et dont il avait partagé l'intimité dans une prise de partie pour la mère dans le conflit conjugal, ne pouvait que se reproduire pour lui-même. J'intervenais donc à ce sujet : « *Il n'est pas du tout certain que satisfaire une femme sexuellement est ce qui provoque son amour. L'amour et le sexe sont deux choses qu'il faut différencier. De plus vous ne complerez jamais l'autre ni vous-même* ». Michael me fit une réponse que je trouvais étonnante : « *Je ne veux pas le croire. Pourtant je sais que vous avez raison. Mais le croire...* ». Pour revenir à ce dernier entretien, postérieur à ce que j'évoquais juste ci-dessus, je proposais d'arrêter la séance sans commenter son départ. C'est alors que Michael me dit : « *Je sais qu'il faut respecter une certaine régularité des entretiens. Mais je reviendrai probablement quelques jours. Est-ce que je pourrai venir vous voir ?* ».

Bien sûr j'acceptais, tout en jouant sur le fait que je lui accordais là une faveur...

Des mois plus tard je reçus un appel : « *Bonjour c'est Mr X [...]. Est-ce que vous vous souvenez de moi ?* ». Le silence qui suivit, accompagné de la tonalité de la voix qui avait animé la question qui l'avait précédée, m'amena à répondre d'un ton soutenu : « *Oui* ». Lors de cette nouvelle première rencontre, Michael exprima de nouveau un très grand mal-être, avec les mêmes thématiques que lors de nos premières rencontres près d'un an auparavant. Entre temps il avait rencontré une jeune femme, qui, selon ses dires, l'avait conduit aux mêmes symptômes. Pour prévenir cela, il était allé consulter un psychologue dans la ville où il avait résidé pendant plusieurs mois. « *Contrairement à vous, il parlait beaucoup* » me dit-il. La mayonnaise ne prit pas, et il quitta ce nouveau thérapeute au bout de quelques séances. Michael revenait donc vers moi avec une parole qui semblait vouloir dire que mon intervention n'avait pas servi à grand-chose. Devais-je m'en sentir responsable ?

Quoi qu'il en soit, je commençais pourtant à constater lors de ce premier entretien, que son travail de parole avait amené des effets dont il me témoigna et dont je fus surpris. L'interruption de plusieurs mois se confirma comme une répétition dans le transfert de son lien à autrui. C'est pourquoi lorsqu'il me répéta les difficultés qu'il avait repérées dans son lien aux femmes je lui demandai : « *Ce n'est qu'avec les femmes ?* ».

Après un temps de réflexion il finit par remarquer que non. Plus précisément dès que la personne investie (compagne, famille, ami, Psychologue ?) manifestait l'intérêt pour un autre ou un ailleurs il préférait couper les ponts. Je m'appliquais dès lors à ce que Michael vienne sur des créneaux horaires dans lesquels il puisse constater, sans pour autant les croiser, que je suivais d'autres personnes. Bien que cela paraisse évident, il ne pouvait dès lors plus s'en défendre. À l'occasion d'un commentaire, je pus tenter de lui faire entendre cet aléas nécessaire dans le rapport à l'autre, autrement dit le fameux « il n'y pas de rapport sexuel ». Quelque chose s'était déjà amorcé de ce côté précédemment, mais j'avais pu repérer que peut-être cela était venu un peu tôt dans mon intervention. Un jour il finit par me dire : « *Je commence à me dire que peut-être je ne trouverai jamais quelqu'un qui puisse me satisfaire sexuellement* ». Et à moi de lui répondre : « *Mais vous avez tout à fait raison !* », tentant de me décaler par là même, tant du point de vue du fond que de la forme, et de faire surgir le point d'étrangeté nécessaire à toute bonne interprétation. « *Ah, bon* », me répondit-il un peu déprimé. Et il y avait d'ailleurs là un nouvel événement. Michael me semblait devenir capable de déprimer, là où je n'avais perçu que la massivité de son angoisse, et son incapacité d'être ancré dans quelque chose, face à ce qui ne pouvait qu'inexorablement faire retour. Michael m'expliqua qu'il était dans la ville dans laquelle j'exerçais pour deux semaines, avant de devoir repartir un mois, puis qu'il reviendrait pour deux mois. Cette scansion du départ était

donc toujours présente, et quelle que puisse être son actualité, il ne fallait pas pour autant que je me laisse duper par celle-ci, tout en respectant ce « symptôme ». Après que Michael se soit montré inquiet que je ne refuse de reprendre le « suivi » du fait d'en maintenir une certaine continuité, et ce deux à trois fois par semaine, je lui expliquai : « *Il serait bien que vous veniez trois fois par semaine tant que vous êtes là. Avant que vous ne **re**partiez* » (j'accentuai le «re»). Il accepta.

Lors de la séance suivante, beaucoup de signifiants se donnèrent à entendre. Elle débuta par un long silence. Puis Michael dit : « *J'avais oublié qu'on pouvait ne rien dire* ». J'appuyais sa remarque d'un « *oui* » appuyé. Il revint sur un fait qu'il m'avait déjà sommairement rapporté lors de l'entretien précédent. Il avait recontacté son frère aîné dont il me confirma, comme je l'avais subodoré, qu'il était schizophrène. Il n'avait pu le faire pendant six années. Parallèlement il m'expliqua que lorsqu'il ressentait cet insupportable précédemment décrit dans son lien aux femmes (qui se prolongeait de manière un peu moins aigue dans son lien à l'autre en général), cette grande tristesse avait quelque chose d'assez identique à ce qu'il vivait avec son frère, dans cette séparation qui s'était imposée à lui. Un signifiant, ou peut-être une lettre se donner à entendre. À l'époque où je le rencontrai, je fus un peu gêné du prix qu'il donna aux séances : 50 euros. Pour autant, je devais respecter son choix. Si cela faisait six années qu'il n'avait pas vu ce frère qu'il évoquait souvent depuis six ans au moment où je le retrouvais, c'est donc que cela faisait cinq ans la première fois que je l'avais vu. Il évoqua également un rêve dans lequel il grimpait le long d'une corde qui commençait à se défaire, avec quatre autres comparses (des enfants et des adultes). « *Nous étions cinq* » me dit-il. Or, dans sa propre famille il y avait deux parents et trois frères : ils étaient cinq. Lors des deux fins de séances suivantes, il sortit une liasse de billets contenant des billets de plusieurs valeurs. Les deux fois il ne choisit que les billets de dix. En d'autres termes, il y avait cinq billets. La dernière séance arriva, dernière séance avant un départ un mois au Pérou. J'entendais au « *père-où ?* ». Pour la première fois, Michael me fit un chèque : « *Acceptez-vous les chèques ?* » conclut-il après ne m'avoir donné aucune garantie que je le reverrai. Avec le recul j'entendis « *acceptez-vous l'échec ?* ». « *Oui* » répondis-je. Et deux semaines après son « retour » il repartit pour une durée-indéterminée. J'eus de ses nouvelles quelque temps plus tard par téléphone. Michael avait finalement pris la décision de retourner vivre dans sa région d'origine, et avait débuté une analyse, auprès d'un psychanalyste local.

b) Une nouvelle économie psychique ?

La prégnance de la question de la mort chez Michael, mon erreur de l'imaginer dans le registre de la psychose, avant d'y entendre quelque chose de la psychose sociale, m'amène à mesurer encore un peu plus comment la question de la mort mérite d'être posée, au regard des mutations qui traversent le lien social d'aujourd'hui. Peut-être que le fantasme d'éternité perd sa valeur imaginaire, dans un monde où il est de plus en plus permis de s'affranchir de ce qui fut autrefois du registre de l'impossible. La pensée que la science est à l'aube de vaincre la mort n'est-elle pas là en quelque sorte sous tendue, face à des sujets qui semblent refuser de plus en plus le destin de tout existence ?

Le roc de la castration n'est plus assuré comme vérité absolue, au fond la seule. Or la mort est sans doute la figure par excellence de la castration. Elle est le seul point d'égalité entre tous les êtres. Imaginons que la mort soit vaincue, qu'on parvienne à stopper le processus de vieillissement. Ironie de l'histoire, pour un monde qui s'organise autour des statistiques, c'est par ce même biais que la mort ferait retour. En effet, la mort accidentelle, resterait tout autant possible. C'est-à-dire que la probabilité infime de l'accident mortel, ne pourrait qu'advenir sur une durée de temps assez longue. De plus on pourrait se demander si au bout d'un certain temps de cette vie sans fin, l'Homme ne finirait pas par appeler la mort...³¹⁰

Nous sommes face à la même question lorsque l'assistance technique semble devoir créer l'illusion du meilleur choix. On peut voir ce que cela a pu donner³¹¹.

Ce n'est pas la castration qui disparaît, mais la « nouvelle économie psychique » serait donc ce qui promet d'échapper à cette dimension, par le biais d'une jouissance dans le collage à l'objet plutôt qu'à un discours, sorte d'opération de court-circuit de la parole. Quelque chose se coupe du temps, de l'historisation, de la mémoire. L'Homme se réduit à une succession d'instantanés, comme coupé de toute historisation. C'est peut-être ainsi que le sentiment d'avoir à faire à une psychose a pu surgir chez moi, en ceci que le rapport au langage est tellement mis à mal, qu'un réel surgit d'emblée dans la rencontre. Le Clinicien se retrouve dès lors en position de réanimer la dimension de castration, en venant couper, trouser, là où l'Autre et le savoir viennent prendre le sujet aux tripes. « *Rappelez-vous qu'il y a de l'impossible, et qu'il n'y a pas d'un-possible* », pourrait-on dire. Alors, lorsque le sujet ré-accède à la

³¹⁰ Rappelons que Lacan dans la conférence de Louvain, se demande s'il serait possible de supporter l'existence si nous n'étions pas convaincus qu'elle prendra fin.

³¹¹ Les exemples sont multiples : crise financière, guerre du Vietnam...

castration, ou plutôt en retrouve la trace, on peut mesurer ce qu'il en est de sa structure. Cette expérience que j'ai eue dans le cas de Michael, m'a permis de toucher du doigt l'opération d'abolition de la castration qui tend à rappeler que le désir s'appuie sur l'interdit et l'impossible. **Le « tout jouir » est en ce sens une mort psychique, qui rappelle cette idée que le sujet est mort mais qu'il ne le sait pas**³¹². On pourrait dire que l'être est mort au langage. J'ai cru Michael fou, et de fait sans qu'il le soit au sens de la psychose, il y avait bien quelque chose de fou dans son énonciation, dans cette idée qu'il pouvait être comblé par l'objet. Ce que l'on retrouve là « c'est bien le point de vue scientifique, en tant que sa visée est toujours de considérer le manque comme comblable »³¹³. « N'est pas fou qui veut » disait Lacan. Pour le coup cet énoncé est-il toujours tout à fait vrai aujourd'hui ?

Dans la tentative d'écriture du discours capitaliste, on peut faire le constat que la vérité ne fait plus retour à l'agent, c'est-à-dire le sujet, mais que c'est le sujet qui fait retour à la vérité, la corrompt en quelque sorte. N'est-ce pas la définition même de l'imposture ?

Le S1 devient savoir totalisant, et pour le clinicien le pari devient dès lors, et ce si le sujet y consent, à remettre S2 à cette place de vérité, c'est-à-dire, non pas un savoir de complétude, fini, étiqueté, chiffré, mais bien un savoir éminemment troué. Permettre au sujet d'entendre que le signifiant qu'il place comme totalisant et partagé, n'est en fait ni partagé, ni bouchon de la béance de son être, mais éminemment spécifique à sa parole, et en quelque sorte témoin et garantie de cette même béance. Le clinicien doit donc témoigner par sa posture, dans son silence qui mi-dit, qu'il tient bon non pas à partir de son savoir mais de son ignorance. Il y a une sorte d'inversement des flux qui peut éventuellement s'opérer dès lors, où ce n'est donc plus le sujet barré qui fait retour à la place de la vérité mais l'inverse exact. Ainsi le sujet peut se repositionner dans une adresse à l'Autre, faisant émerger sa question, son altérité, seul chemin pouvant l'engager dans la reconnaissance de son désir.

Pour autant j'ai pu constater dans ma pratique, un refus féroce de la part de certains sujets, face à la possibilité d'un savoir troué, comme si l'ignorance venait les mettre en danger. Ceci m'évoque le déni de réalité qui frappe un sujet qui craint de sortir des règles fussent-elles les plus idiotes, par crainte de ne plus être reconnu par les autres. Ce refus de l'impossible, et l'injonction à jouir qui l'accompagne, conduit le sujet dans une impasse éminemment mortifère. Car « celui qui veut aller au bout de la jouissance, c'est-à-dire qui vise à la saisie de l'objet petit « a », s'expose effectivement à la mort, c'est-à-dire à la disparition

³¹² Alain Abelhauser, « Il était mort et ne le savait pas... », in « Clinique Méditerranéenne », 2008, n°78.

³¹³ J. Lacan, [1962-1963], « L'angoisse », Seuil, Paris, Mai 2004, page 171.

du sujet de la subjectivité »³¹⁴. « Un sujet se maintient dans l'existence qu'à la condition d'être insatisfait [...] qu'à condition que l'objet soit maintenu à distance »³¹⁵. La problématique qui semble devoir s'imposer cliniquement est donc que cet accès à l'objet devient direct. On pourrait en conclure que le sujet moderne est sorti de l'« ek-sistence » c'est-à-dire qu'il n'est plus sujet de l'inconscient. De manière concomitante c'est bien le rapport à l'Autre et aux autres qui se voit par là-même réaménagé. « C'est comme si il y avait une forclusion de l'Autre. Les conséquences en sont que la parole n'a plus d'autres référent que l'autorité du locuteur et que le savoir, qui est le privilège de l'Autre, est désinvesti. Dans le même mouvement, c'est la dimension du transfert qui est aussi désinvestie »³¹⁶.

Cette mise à mal du transfert chez certains sujets, peut laisser le clinicien dans la plus grande expectative : comment travailler si le transfert est marqué par le refus du sujet d'y consentir ?

Quoi qu'il en soit on peut constater dans la clinique, que si ébauche de transfert il y a, il ne s'adresse plus tout à fait à la même nature de savoir. Ce qui prend place au lieu du savoir, c'est peut-être la technique, c'est-à-dire quelque chose qui conduit en voie directe à l'objet. Or la transmission de la technique ne semble pas offrir l'organisation d'un vivre ensemble, contrairement à la transmission d'un savoir. « Nous ne sommes plus dépendants d'un chef, mais nous sommes devenus dépendants des objets. Nous sommes tous, plus ou moins, à cet égard, dans un état d'addiction. Il n'y a pas besoin d'être toxicomane pour être aujourd'hui dépendant d'une série d'objets dont la présence nous est devenue indispensable »³¹⁷. Mon expérience clinique dans le champ de la toxicomanie, m'a donné à formuler quelque chose de cette impasse, où bien que l'on puisse entendre un « je-jeu » de signifiant, rien ne semble pouvoir advenir chez le sujet d'une inscription dans la parole, sauf peut-être à ce que quelque chose se rejoue du côté d'une expérience de mort. Là se situe l'ambivalence dans ce lien direct à l'objet, possédant celui qui croit le posséder. Les mutations du lien social sont aussi à entendre du côté de la question du père, cette fonction dont on peut, à juste titre, penser qu'elle n'est plus tout à fait opérante. Pour autant, il ne s'agit pas de s'en alarmer outre mesure, et de se rappeler à l'idée que le rôle du Psychanalyste « n'est pas de sauver le père »³¹⁸. Force est de constater, que dans ces nouveaux aménagements il y a bien des sujets

³¹⁴ C. Melman, « La nouvelle économie psychique », Eres, Toulouse, 2009, page 30.

³¹⁵ Op.cit. page 27.

³¹⁶ Op.cit. page 54.

³¹⁷ Op.cit. page 60.

³¹⁸ Op.cit. page 79.

qui tiennent, c'est-à-dire qui semble parvenir à nouer les trois registres. L'ironie de l'histoire est que Freud avait cru pouvoir avancer à une époque que l'accès à la jouissance serait un bienfait pour l'humanité. Aujourd'hui que la chose se produit, la clinique ne semble pas rendre compte d'un tel état de fait. Mais quelque chose s'est peut-être comme inversé. **« Aujourd'hui, ce qui a droit de représentation, ce n'est plus ce qui constituait jusque-là le normal, mais c'est justement cet objet qu'il fallait rejeter, cet objet en excès. C'est lui maintenant, cet objet en trop, qui est jugé digne d'attirer les regards »³¹⁹**. Il est vrai que toute une série de phénomènes invite à se questionner sur la perversion instaurée par certains dispositifs médiatiques par exemple (télé réalité, magazine people etc....). Cette inversion consiste à rejeter ce qui fit le lit du normal, et à mettre au devant de la scène ce qui en était rejeté. Parallèlement le rapport à la vie s'en voit modifié. Les modalités de jouissance sont totalement bouleversées. « La jouissance phallique nous condamne à ne jouir que d'un semblant du phallus, tandis que la jouissance objectale nous permet de saisir l'objet réel lui-même »³²⁰.

Il en résulte un changement majeur. Quand le phallus organise la jouissance, phallus supposé détenu par le père, c'est donc à travers la fonction paternelle que le groupe se forme. On est du côté d'un ancêtre commun. Si c'est l'objet qui organise le groupe, le père n'est plus l'ancêtre, et c'est le frère aîné qui se substitue à lui. L'objet *a* n'est plus support de l'altérité, il n'est plus manqué, en reste, il est le support du semblable que je peux imiter, ou encore à qui je peux le dérober. C'est le statut même de l'hypothèse de l'inconscient qui se voit mis à mal. Le sujet de l'inconscient, par nature évanescent, vient à surgir dans le passage du S1 (signifiant maître) au S2 marqué par l'altérité, un savoir troué. C'est donc l'Autre, c'est-à-dire le lieu de cette altérité, qui assure le renvoie de S1 à S2. Si cet Autre se voit aboli par la jouissance de l'objet, que c'est donc du côté du semblable que les choses s'articulent, que peut venir représenter le S1 ?

« La réponse est simple : il ne représente plus un sujet. Il représente un moi qui s'adresse à un autre moi, puisque c'est un semblable »³²¹. Nous en revenons donc à la réalité historique de l'inconscient, c'est-à-dire que « l'inconscient Freudien n'a pas été la découverte d'une propriété physique dans la nature, mais la découverte de ce qu'une circonstance culturelle

³¹⁹ Op.cit. page 80.

³²⁰ Op.cit. page 83.

³²¹ Op.cit. page 110.

donnée a produit »³²². Le discours de la science aurait donc eu cette propriété de produire un sujet qui n'a pas d'inconscient. Il en résulte que son message ne lui vient plus de l'Autre mais de l'autre, et la possibilité d'une division disparaît. Le message qui s'adresse au sujet, et par là même qu'il adresse au clinicien, devient « simple », « total » et « totalitaire »³²³. Il y a une véritable exclusion du réel, soit la constitution d'une réalité dans laquelle l'impossible ne fonctionne plus. Cette mise à l'écart de l'impossible, me semble résonner dans un passage d'un patriarcat où se transmettait le phallus, à un matriarcat où se transmet un objet. C'est dans cette veine que vient poindre la notion d'égalité. De fait, l'altérité telle qu'elle a pu organiser la réalité humaine jusqu'à nos jours n'a rien à faire avec l'égalité. Mais là encore le fond du problème n'est pas l'égalité en elle-même, mais le fait que l'« égalité-phallus » devienne « l'égalité-objet ». C'est-à-dire que l'idéal de l'égalité venant tenter d'adoucir quelque chose du réel du rapport des humanités, devient quelque chose à réaliser comme fait. Ainsi « il est curieux que personne, je crois, n'ait encore fait remarquer que l'égalité, qui nous paraît un mot d'ordre éminemment humaniste et de progrès, l'égalité est un vœu de mort »³²⁴.

Ce fonctionnement comme tout autre, et c'est bien cette idée qui s'est perdue en route, appelle sa propre limite. Car une fois l'objet saisi, horreur !

Le sujet réalise qu'à se combler, le bien-être auquel il croyait ne s'est jamais autant éloigné de lui. C'est probablement par là qu'intervient la question si actuelle de la dépression. Autrefois humeur éprouvée par tout un chacun, elle est devenue maladie, puisque des molécules peuvent permettre d'échapper à cet état certes un peu désagréable, mais riche des rebonds qui peuvent la suivre. Lacan allait jusqu'à dire que la dépression est une lâcheté, « il pensait que chacun devait être responsable du degré de son humeur, autrement dit, qu'il devait aussi s'autoriser quant à son humeur »³²⁵. Quoi qu'il en soit, nous pouvons retenir l'idée d'une psychose sociale, et donc nous interroger sur la question de la mort dans le social, puisque elle nous est apparue centrale dans la question de la psychose individuelle. Parallèlement à ce constat, et donc dans une « logique de psychose »³²⁶, on observe un délitement de la famille. Ce qu'il y a d'inquiétant dans cette affaire, c'est qu'il n'y a, a priori, pas de modèle de société qui n'ait fonctionné avec à sa base un modèle familial. Que peut-il en résulter ?

³²² Ibid.

³²³ Op.cit. page 111.

³²⁴ Op.cit. page 91.

³²⁵ Op.cit. page 93.

³²⁶ Op.cit. page 122.

L'avenir répondra, mais ce qui apparaît déjà et « c'est quelque chose qui me frappe de plus en plus dans cette nouvelle économie, c'est qu'il y a quelque chose du maternel qui prend le dessus, largement, semble-t-il. »³²⁷. C'est ainsi que l'ordre du précédipien vient à se déployer dans la clinique, au travers de « pathologies de l'archaïque »³²⁸.

c) Synthèse partielle : d'une réflexion clinique à une réflexion sur le lien social :

En ce basant sur ce qu'apporte Lacan, en tant que le discours tirerait référence de ce qu'il veut maîtriser, on échoue à en écrire quelque chose dans le discours non-inscriptible qui traverse le lien social que l'on peut qualifier de « postmoderne » ou encore capitaliste. On ne peut que s'appuyer sur ce qui semble devoir être une tentative d'écriture de ce rapport impossible. La place de vérité s'y coupe de l'agent, abrite S1, le signifiant maître, c'est-à-dire ce qui détermine le sujet. C'est donc une chute de la vérité, ce qui, pour autant ne peut pas se placer comme inopérante, peut-être d'autant plus qu'elle fuit. En d'autres termes on peut se demander si la contrainte symbolique n'en devient pas d'autant plus vectrice de malaise car échappant au « savoir » qui se constitue ici. Ce nouveau savoir est donc davantage une technique, c'est-à-dire quelque chose qui se rendrait opérant dans le réel, ouvrant par la même le chemin qui mène à l'illusion que le réel est accessible. La production d'objets *a* vient obturer la béance d'un savoir de langage, vecteur d'incomplétude et donc de désir. Ainsi tout ce qui fut caché, voilé, ou encore « envers », il y a encore une cinquantaine d'années, se trouve catapulté sur le devant de la scène. **Dès lors quel envers nous reste-t-il ?**

Notre hypothèse serait donc que ce qui devient paradoxalement la référence est ce qui se trouve maîtrisé, dont le rapport à la mort fait peut-être partie. L'assurance-vie en est le prototype. Ce que nous observons dans la clinique sur cette question de la mort, apparaît patente dans le discours des sujets, d'autant plus qu'elle a fui le devant de la scène en tant que référence du discours postmoderne. Il en résulte une panne avec la question du désir, c'est-à-dire quelque chose que l'on pourrait interpréter comme une mort dans la vie, en tant que le désir lui-même a chuté, qu'il est comme à l'état larvé, déchet dont on veut se débarrasser. L'hypothèse que Michael se plaint de son désir de « construire », amène à l'idée qu'il s'adresse à un autre supposé savoir, qui pourrait le débarrasser de son désir et donc de sa dette

³²⁷ J. P. Lebrun, dans son échange avec C. Melman, Op. Cit. page 179.

³²⁸ Pour reprendre la formule que le Pr. Mohammed Ham employa au sujet de la clinique que je lui exposais au travers de ce travail.

à l'égard du signifiant. Le toxique est sans doute la « meilleure » réponse à cette demande. Mais il y a un prix à la passion de l'objet. Ce prix le sujet ne semble pouvoir l'appivoiser autrement, comme dette par exemple, c'est-à-dire comme répondant à un manque symbolique. Au lieu d'une responsabilité quant à son dire, on retrouve une revendication du « bonheur » par exemple, de la « sécurité », discours, qui, par certains aspects, pourrait paraître quasi délirant. Le signifiant maître devient un toxique. C'est aussi en ce sens qu'il nous semble pouvoir faire de la toxicomanie un modèle pour penser la clinique moderne. Michael témoigne de ce fait par le propos suivant, après que je lui ai proposé l'idée qu'il ne comblerait jamais l'autre ou lui-même : « *Je ne veux pas le croire. Pourtant je sais que vous avez raison. Mais le croire...* ».

Ce propos est étonnant, et semble se caractériser par un sujet qui tient non pas à son ignorance, mais à son objet. Mais le discours de Michael doit-il s'entendre comme une parole qui n'appartient qu'à Michael ? Cette question de complétude ne serait-elle pas le reliquat d'une parole maternelle, une parole sur le besoin ? Ce matriarcat social est-il effet ou cause de ce rapport de collage à l'objet ?

Lorsque Michael se retrouve face à l'horreur de la mort, il en appelle à sa mère. Comme suspendu à un savoir prêté à la mère sur la mort, qui s'accorde peut être à un savoir supposé tiré d'avoir donné la vie. Les mourants, paraît-il, appellent leur mère, dernières paroles qui lient encore une fois dimension de l'origine et de la mort. C'est d'ailleurs un point commun conséquent entre l'origine et la mort, c'est que nul ne peut y accéder. D'où viens-tu ?

Je vais d'où je viens. De la femme à l'homme, la clinique montre que ce qui se vise est un « tout », du « toute pas toute » de Valérie ou encore le « tout objet », « **tout** désir de l'Autre », au « rapport sexuel total », avec un pur objet qui le comblerait pour Michael : les femmes sans visages qui peuplent ses rêves semblent s'y accorder, comme le fait étonnant qu'il semble que le rapport sexuel du rêve se réalise. Dans les rêves de Michael il y a rapport sexuel, à des femmes sans visages, chez qui il y a « **tout** ce qu'il faut où il faut »³²⁹. Or, souvent le rêve érotique devrait se caractériser par son non-achèvement quant au but. **Pourrait-on dire que dans le lien social moderne il y a désormais la possibilité d'un rapport sexuel ?**

Freud avait démontré l'étiologie sexuelle des névroses, soit le symptôme comme formation de compromis entre les exigences de la réalité et l'effraction du sexuel. Mais si ce sexuel se dévoile à ce jour que devient l'étiologie Freudienne du symptôme ?

³²⁹ Pour reprendre ses propres termes.

Ce qui amène Freud à poser le sexuel au centre de sa théorie est sa dimension traumatique en ceci qu'elle laisse la trace d'un trauma sexuel. Or la question du traumatisme s'accorde tout aussi bien à l'émergence d'un réel de mort. La mort et le sexe seraient donc métaphorisables en tant que les deux faces d'une même pièce. **Là où l'endroit de la mort renvoyait à l'envers du sexe, on pourrait proposer qu'aujourd'hui l'endroit du sexe renvoie à l'envers de la mort.** Il est peut-être également possible de lier la question de la jouissance, que l'on sait se spécifier autour de la question de la différence des sexes (jouissance Autre de la femme, jouissance phallique de l'homme) en l'accordant aux dimensions de mort et de vie. Ainsi la mort parfumerait la jouissance Autre, là où le sexe opérerait dans la jouissance phallique : je me souviens d'un psychanalyste qui avait proposé de manière un peu abrupte, mais non dénué de bon sens, un éventuel reproche que la femme peut adresser à l'homme, à savoir que celui-ci circonscrirait quelque chose de sa jouissance sur le fait de viser la relation sexuelle. C'est donc bien du côté de la sexualité (certes à différencier quelque peu du sexuel) que cela se joue. Face à ça la femme se ferait objet, ou plutôt semblant d'objet dans le meilleur des cas, c'est-à-dire dans quelque chose qui s'enracine dans une posture de mort. Les choses se rejoignent aussi autour de la mère. Valérie, au fond, apparaît se questionner ainsi : est-ce que ma mère manque ?

Ainsi quand celle-ci tombe malade, qu'elle devient « toute malade », le mouvement de parole par lequel son désir pointait le bout de son nez à son plus grand désarroi, tout comme pour Michael, s'interrompt. Au fond ce que montre cette clinique c'est que seule la mort saurait nous combler, et pour cause puisqu'elle annule le manque. Sous ce jour la mort se ferait miroir d'un souhait très particulier et très contemporain : **le désir qu'un jour je ne désirerai plus. Or ceci semble se lier cliniquement avec le fantasme de retrouver une mère qui ne manque pas.** On le retrouve, en effet, du côté de Michael, qui interroge aussi quelque chose en ces termes du côté maternel, au travers de toutes ces années où celle-ci se dévoua selon son propre dire, à sa famille. Sa question serait donc davantage : ma mère désire-t-elle ? Ceci est à peu près l'autre extrême qui rejoint celui de Valérie, et donc au fond la même question pris à rebours : manque-t-elle ?

Une mère qui ne manque pas, voilà le fantasme dont il s'agit. On n'est pas loin de la mère phallique, dont on sait qu'elle s'accorde à la problématique perverse. **Une mère qui ne manque pas, permettrait d'articuler ce à quoi le lien social a à faire.** Puisqu'on parle du passage d'un système patriarcal régi par la circulation du phallus, à une société matriarcale régie par la circulation des objets, ou encore des « objets positifs », nous pourrions donc le

retraduire dans le passage d'un père transmis par la mère (puisque le père est une métaphore dans le discours maternel), à une mère qui ne transmet plus. Ce qui témoigne du fait qu'il faut être manquant pour transmettre. Pour revenir une nouvelle fois à la clinique, j'ajouterais que Michael commence à consulter des « psys », au moment où sa mère quitte le foyer familial (ce qu'il évoque de manière assez redondante). On peut comprendre que pour ce sujet, voir cette mère qu'il supposait ne pas manquer devenir manquante, puisqu'elle poursuit un désir en quittant sa famille pour vivre avec un autre homme, a quasiment une vertu traumatique (au sens positif du terme). La question de Michael autour de son propre désir n'est probablement pas totalement étrangère à cet épisode. Il m'avait d'ailleurs expliqué qu'il avait coupé les contacts, qu'il lui en voulait un peu. Et pour cause c'est le statut de la vérité qui bascule pour lui. Et c'est de cela qu'il témoigne, soit que le savoir avec lequel il fonctionnait ne va plus. Mais ce constat clinique sous-tend autre chose, c'est que jusque-là il fonctionnait très bien dans ce collage à l'objet, voire à la mère, bien qu'il ne fut pas fou. C'est-à-dire que, malgré tout, il y a quelque chose qui a tenu. Michael se retrouve en ceci comme le toxicomane ou l'alcoolique, qui même sevrés, garde en eux quelque chose de cette idylle dévastatrice. Le sujet doit donc repérer et accepter que même ce système appelle sa limite. Et, même plus généralement, que « tout » appelle sa limite. Le travail de parole auprès de ces sujets, me paraît donc procéder d'une expérience de l'impossible, du ratage, et surtout de ce qu'il offre, « le plus de jouir ».

« La souffrance menace de trois côtés, en provenance du corps qui, voué à la déchéance et à la dissolution, ne peut même pas se passer de la douleur et de l'angoisse comme signaux d'alarme, en provenance du monde extérieur qui peut faire rage contre nous avec des forces surpuissantes, inexorables et destructrices, et finalement à partir des relations avec d'autres hommes »³³⁰. Nous sommes là aux prises avec trois dimensions, que j'entends comme des figures de l'Autre, ou encore des voiles posés sur la question de l'Autre. Pour autant comme le sous-tend la clinique rapportée, on entend bien que cette espèce de localisation imaginaire de la question, peut avoir des conséquences dès lors qu'on attribue ce qui cloche, rate, fait souffrir, du côté de la question de l'altérité (de l'Autre) dans laquelle la souffrance peut devenir une fonction, ou qu'on l'accorde au monde, aux autres ou encore au corps. Du fait que le lien au monde et à l'autre ne saurait s'établir qu'au travers du filtre du corps

³³⁰ S. Freud, [1929], « Malaise dans la culture », PUF, Paris, Avril 2007, page 19.

(symbolique, imaginaire et réel), nous pouvons aussi le réduire à ce que Lacan nous a déjà amené : « le corps c'est l'Autre ». La prégnance de la question de la mort dans ce qu'évoque Michael, notamment dans sa tentative au coucher de se représenter la mort, en lien avec cette dimension de l'altérité qui parvient à ressurgir du chaos d'un lien à l'objet qui appelle sa limite, m'amène à poser la question en ces termes : **au fond ce qu'il y a d'aussi terrible dans la mort n'est peut être pas le devenir du sujet (de son moi au niveau imaginaire, du nom au niveau symbolique, toujours à sa place de morceau dans le réel), mais le devenir de l'Autre .**

L'ouvrage des « Trois de temps de la loi » d'Alain Didier Weill nous offre une métaphorisation de l'émergence du réel pour un sujet, en termes d'abîme, de ténèbres, d'obscurité et de lumière (*fiat lux* de la genèse). L'obscurité et les ténèbres, j'entends les signifiants qui articulent l'existence de sujet, qu'ils lui soient connus ou insus, ne peuvent ne revenir que de l'Autre. Ainsi la mort pourrait être une sorte d'abîme où l'absence de l'Autre nous donnerait qu'une figure de l'enfer d'un sujet sans Autre. Qu'en est-il de ce réel de la mort en tant qu'abîme ?

Au fond l'abîme c'est ce qui ne répond à aucune question (un « silence de silence »), ni par une affirmation, ni par une autre. Dans l'abîme, la parole se perd. L'abîme comme la mort, sont des concepts de l'ininscriptible, en tant qu'ils échappent de la manière la plus radicale, tout en se manifestant, et pour cause, comme racine de l'insu. « *La vie comme une salle d'attente vers la mort* ». Mais quel vœu Michael cache-t-il derrière cette affirmation ?

C'est là me semble t-il, tout le paradoxe : d'un côté cette disparition de l'Autre, ou encore sa menace, qui peut s'entendre du côté de l'horreur, mais aussi d'un soulagement. Car la disparition de l'Autre c'est la disparition de la souffrance, et c'est aussi l'annulation du corps. « Comme il doit être agréable de mourir » disait Freud à Jung lors d'un malaise qui le prit en sa présence. Le terme lui-même, « évanouir » nous renvoie, dans son équivocité, à la dissolution. Par abus de jeu de mot et en référence à la dimension de l'Autre « dame nature », on pourrait rappeler l'idée de « s'évanouir dans la nature ». Cette absurdité, a priori, est aussi ce que pointe Lacan (dans l'idée que le sujet est à la fois appuyé sur la certitude de mourir tout en ne pouvant pas y croire). Qu'attend Michael dans la salle d'attente ? La fin de toute souffrance ou le début d'une immense souffrance ?

Quoi qu'il en soit il dit l'attendre. Ça ne va pas de soi d'attendre la mort toute sa vie. Dans cette expérience il y a presque un aveu qu'on la désire. Est-ce la salle d'attente d'un médecin

ou d'un psy, supposé savoir, forcément en retard, d'une femme qui ne viendra jamais, ou la pure métaphore d'une existence vide parce que l'Autre s'y est absenté ?

Un autre paradoxe surgit à cet endroit de ma réflexion : « ce que l'on appelle bonheur au sens le plus strict découle de la satisfaction plutôt subite de besoins fortement mis en stase et, d'après sa nature, n'est possible que comme phénomène épisodique [...] nous ne pouvons jouir intensément que de ce qui est contraste, et ne pouvons jouir que très peu de ce qui est état »³³¹. Le bonheur c'est ce que demande un sujet comme Michael, c'est-à-dire qu'il demande bien plus qu'on ne le faisait avant, il ne demande pas juste d'être guéri. Il exige d'être heureux. Le rapport purement clientéliste qu'il avait pu montrer au départ de nos rencontres, s'était actualisé autour de la question du temps. On voit toute la difficulté pour lui d'entendre ce qui fut sans doute évidence autrefois : il n'y a pas de « bonheur », il y a au mieux quelques « bonnes heures ». Michael avait quelque chose dans son rapport à l'objet que l'on pourrait donc entendre du côté de la toxicomanie : il était d'ailleurs très sportif, et ce qu'il en retirait n'était pas loin de ce qu'elle met en jeu. Le sport était devenu pour lui un besoin réel.

La vie comme « salle d'attente de la mort », peut aussi se donner à entendre dans l'expérience des camps de la mort. La question du corps et de la toxicomanie, peut s'articuler par bien des dimensions à la question, si paradigmatique, du lien social et du discours qui l'organise, comme avec l'horreur de la shoah. « Il est maigre, très maigre, tout est en creux chez lui. Il ressemble à une toile de Gruber, voire à une de ces toiles des camps de la mort. À part les traces de seringues, on s'y tromperait »³³². « La salle d'attente vers la mort » ça pourrait-être aussi, au pied de la lettre, l'expérience de la shoah. Elle est différente de celle des condamnées à mort, qui s'ordonne d'un acte subjectif à une dimension sociale, c'est-à-dire une dette, là où les condamnés à mort des camps ne sont plus articulés à cette structure, cette symbolique. D'ailleurs on ne leur dit pas qu'ils seront tués. Et pour cause on ne tue pas ce que l'on traite comme un déchet, ou encore une « pièce »³³³. Un déchet se traite, puis s'élimine, ou se recycle. S'il y a dans cette non-histoire un « recyclage » en question, il pourrait concerner sa structure de répétition. Car répéter, ce n'est pas dans le symptôme, condamnation à ne pouvoir répéter que le même. Le cycle n'est pas le symptôme. La dimension du temps est-elle

³³¹ Ibid.

³³² N. Anquetil, « Cro qui' psy. Scènes de la vie psychiatrique ordinaire », *in* Journal Français de Psychiatrie, « Pourquoi la toxicomanie va se propager », N° 2, Mars 1995, page 5.

³³³ Comme le rapporte P. Levi, [1958], « Si c'est un Homme », Pocket, Paris, Mai 1990.

annulée dans le cycle, peut-on donner deux fois la même date à des événements différents ?
Peut-on dater quelque chose dans la shoah ?

On ne peut pas dater la mort des sujets, donner lieu à une sépulture où l'y inscrire. On ne prévient pas les victimes des camps qu'elles vont mourir. L'horreur de cette attente qui n'en est pas une, c'est de se trouver déjà mort, c'est-à-dire traité comme pur déchet, sans l'être. C'est une prise radicale avec « il est mort seulement il ne le sait pas ». C'est un lieu impossible, qui ne se résout d'aucune topologie. Henri Ford, mania américain de l'automobile et grand financeur du parti national socialiste allemand, métaphorise bien l'efficacité industrielle, du fonctionnement des camps. Mais que vient rendre si frappant le corps-déchet produit de cette industrie de mort ?

Nous l'avons déjà exploré du côté du cadavre mais il y a autre chose à en dire. Comme je le faisais déjà remarquer un peu plus tôt, le rapport à l'institution du sujet toxicomane me posait question. Ceci se manifestait donc pour moi, dans le fait qu'un certain nombre de sujets que je rencontrais, s'adressait à l'homme de la rue, c'est-à-dire dans une tentative de lien hors institution, ou peut-être hors institué. Cela m'amène à la question du droit. « Le droit est affaire de jouissance »³³⁴. Donc une question en lien avec le corps. Jean Perrin propose de faire entendre quelque chose de cette dimension en empruntant, comme Lacan avant lui, la notion d'usufruit, et remarque la chose suivante : « l'usufruit peut [...] cesser par l'abus que l'usufruitier fait de sa jouissance, soit en commettant des dégradations sur le fond, soit en le faisant dépérir faute d'entretien »³³⁵. Ainsi, l'Homme pourrait se donner à entendre comme usufruitier de son corps. Le corps-déchet est donc un corps dont on n'a plus l'usufruit. Est-ce-à dire que le traumatisme du corps-déchet, est celui d'une dépossession d'un corps qui fut sien ?

Le propriétaire c'est l'Autre, à plus forte raison puisque c'est le corps. On est donc aussi usufruitier de l'Autre, et on trouve matière en ces quelques liens, à dénouer tentative de destruction ou de reconstruction du corps avec destruction et reconstruction de l'Autre, de l'altérité. Le collage à l'objet observé dans la clinique, dénote cette difficulté dans le troisième temps de la pulsion où l'objet se lie à l'Autre, autant dire à la parole. La confusion que génère l'absence de l'Autre, qu'on s'y absente (toxicomanie) ou qu'il s'y absente (psychose), mène le sujet à ne plus pouvoir se situer comme en relation à l'objet ou comme objet, mais comme tout à la fois objet de l'Autre et perdu dans la passion de l'objet.

³³⁴ J. Perrin, « Suis-je le propriétaire ou l'usufruitier de mon corps ? », Journal Français de Psychiatrie, « Pourquoi la toxicomanie va se propager », N° 2, Mars 1995, page 7.

³³⁵ Ibid.

Des Actualités de la mort à la réactualisation d'une Clinique

1) Actualités de la mort :

a) Le tabou de la mort à la place du tabou du sexe : introduction aux actualités de la mort.

Avant même de se lancer dans un travail de reprise de la mort en terme d'actualité de cette question, il est déjà possible de dresser un premier constat : on ne parle plus du sexe et de la mort comme on en parlait il y a 50 ans. Il suffit par exemple d'écouter les discussions d'un groupe de personnes âgées quelle qu'en soit l'occasion. La question de la mort y est clairement présente. Bien qu'on puisse se dire que cette dimension revêt une certaine forme d'actualité pour un sujet vieillissant, il n'est pas du tout certain que cela suffise à expliquer la capacité d'un certain nombre d'« anciens », à pouvoir en dire quelque chose. En considérant leurs discours comme celui d'un rêve, c'est-à-dire dans une écoute analytique, on pourrait aussi entendre cette actualité comme le contenu diurne, c'est-à-dire le contenu manifeste, de paroles derrière lesquelles se cache un travail psychique engagé sur une angoisse de mort latente. « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend »³³⁶. Pour le dire autrement, je m'interroge sur le fait qu'eux en disent quelque chose, là où il m'apparaît que d'autres plus jeunes, n'en disent souvent rien, ou pas grand chose. À l'inverse, pour les mêmes, parler de sexe apparaît beaucoup moins problématique. Bien des sujets que j'ai pu rencontrer pouvaient en effet évoquer assez rapidement leur sexualité, parfois de manière plutôt crue, alors que parler de sexe pour un sujet plus âgé, paraît, généralement, plus difficile. Que peut nous signifier ce déplacement du malaise, du sexe vers la mort ?

Ceci tend donc à nous ramener à la question du malaise en lui-même, au statut dans le lien social de ce qui dérange. Au fond, pour que le social range, c'est-à-dire classe, découpe, ordonne, il lui faut se constituer un désordre qui puisse le sous-tendre, voir le soutenir. Mais puis-je pour autant affirmer aussi vite qu'il n'y a pas de malaise avec le sexe ?

Il est vrai qu'on pourrait penser que le malaise avec le sexe, la sexualité, est pris en charge par le social, dans le sens où il est beaucoup plus simple d'en parler qu'avant, contrairement à la dimension de la mort qui semble évoluer en un sens opposé. Mais, à la lumière de ce que je développe de cette question de parler de sexe, s'agit-il de parole ou de monstration ? Le statut

³³⁶ J. Lacan, [1972], « L'Étourdit », Seuil, Paris, 1973.

de la parole dans le lien social postmoderne permet-il de penser que c'est du registre de la parole que de parler de sexe ?

La clinique développée dans ce travail, me semble poser un lien, entre l'image, la force de l'image dans notre *socius*, avec la question de la mort et du sexe. Car le sexe et la mort sont loin d'être absents en tant que spectacle. Michael nous ramène du côté de la question du traumatisme, du surgissement du réel, en tant que son fantasme se voit agglutiné à la dimension de l'image, et que son imaginaire s'en voit d'autant plus appauvri. Il l'évoque d'ailleurs très bien lui-même, lorsqu'il s'agissait de la constitution de ses fantasmes sexuels. Il m'expliquait coller des images, ne pouvoir fantasmer qu'à partir de l'image. De son enfance il rapporte l'angoisse profonde qu'il ressentait dans sa tentative de se représenter la mort. D'où lui venait cette force qui le poussait à vouloir se représenter l'irreprésentable ?

Il me rapporta également qu'une fois adulte, il lui arrivait de regarder, quand il ne parvenait pas à dormir, les petits éclairs, ou les petites taches lumineuses qui peuvent se former quand on ferme les yeux. À quoi renvoie cette béance que semble ouvrir pour lui l'obscurité ?

Quand les sujets que je rencontre me parlent de la mort, je n'entends donc peut-être pas qu'un malaise, mais aussi une angoisse qui établit la présence d'un objet réel. Le retour de la thématique de ce travail dans le discours ne saurait rien sans sa redondance, que j'entends de deux manières : redondance d'une répétition c'est-à-dire d'une jouissance, d'un refus de coupure à l'endroit de la mort, mais peut-être aussi quelque chose qui se dit là en tant qu'il ne peut se dire ailleurs que dans le cadre d'une rencontre clinique. Pourtant il faut aussi prendre acte qu'en ce qui concerne la mort, des vidéos particulièrement macabres, voire absolument horribles, circulent sur la toile, montrant le spectacle de la mort. On peut également souligner le succès des romans noirs, des thrillers qui convoquent le spectacle de la mort. Il y a là « le vertige d'une présence totale à l'événement, le grand frisson du vécu - C'est-à-dire [...] le miracle, puisque la vérité de la chose vue, télévisée, magnétisée sur bande, c'est précisément que je n'y étais pas »³³⁷. Y être sans y être : est-ce à dire que la mort, et le sexe se cachant derrière la dimension pornographique des images crues parfois assénées au clinicien, n'ont pu se construire comme un intime du sujet mais comme un spectacle qui se rejoue ? Le spectacle de la mort et du sexe engendrerait-il une déconnexion de ces dimensions pour le sujet ?

Nous pourrions donc penser que le sexe et la mort sont frappés du même sort par le biais de la pornographie. Mais « traditionnellement, et au sens étymologique du terme, la pornographie a eu affaire avec la sexualité. Depuis près de deux cents ans, parmi les trois expériences

³³⁷ J. Baudrillard, [1970], « La société de consommation », Folio, Paris, Juillet 1999, page 31.

humaines fondamentales – « ces faits qui restent quand on en vient à l'essentiel » -, la copulation et, du moins en pleine époque victorienne, la naissance, actes autour desquels tant de fantasmes personnels et de pornographie semi-clandestine se sont élaborés, ne devaient jamais être mentionnés. Pendant toute cette période la mort était sans mystère, sauf au sens où la mort est toujours un mystère. Les enfants étaient invités à penser à la mort, à leur propre mort, et aux édifiants et prémonitoires lits de mort des autres. Rares durent être ceux qui, dans ce XIX^{ème} siècle où la mortalité était importante, ne furent pas témoins, au moins une fois, d'une véritable agonie ou qui n'aient eu à rendre hommage à de « belles dépouilles mortelles ». Les funérailles étaient l'occasion du plus grand étalage dans la classe ouvrière, la classe moyenne et l'aristocratie. [...] Au XX^{ème} siècle, cependant, il semble s'être produit dans la pudibonderie un changement passé inaperçu ; tandis que l'on commençait à pouvoir parler de la copulation, en particulier dans les sociétés anglo-saxonnes, il devenait de plus en plus choquant de parler de la mort en tant que phénomène naturel [...] En revanche, à l'époque victorienne et Edouardienne, ce thème était le morceau de choix de la plupart des auteurs célèbres, qui faisaient appel à leur prose la plus subtile et aux effets techniques les plus sophistiqués pour produire le maximum de pathos et être le plus édifiant possible [...]

Les processus naturels de putréfaction et de décomposition sont devenus répugnants, aussi répugnants que les processus de l'accouchement ou de la copulation pouvaient l'être il y a un siècle »³³⁸. Nous touchons donc dans ce questionnement à la fois aux dimensions du narcissisme que convoque le dégoût, mais aussi par le fait de la pornographie, ou encore du spectacle de la mort et du sexe, à la dimension d'« y être sans y être », c'est à dire à la question du phantasme³³⁹.

Au-delà, il me semble repérer que le signifiant « mort » peut-être porteur d'un paradoxe, et pourquoi pas de la mise en place d'une division, d'être à la fois ce qui peut engluier un sujet dans une répétition jouissante de sa thématique, (dans laquelle ce même signifiant se voit réduit à un toxique, toxique réel ou toxique dans le discours), tout en soutenant la possibilité de s'en saisir comme un point d'énigme sans cesse renouvelé. Ceci semble pouvoir se traduire dans la langue lacanienne, comme l'ouverture d'un passage possible d'un « signifiant toxique », vers un signifiant du manque dans l'Autre. Car, après tout, travailler sur sa peur, son angoisse, son anxiété, à l'égard de la mort, peut s'entendre

³³⁸ G. Gorer, [1955], « « Ni pleurs ni couronnes » précédé de « Pornographie de la mort » », EPEL, Paris, Février 1995, page 22.

³³⁹ Ibid.

comme un équivalent d'une mise au travail de la dimension du manque dans l'Autre qui soutient le désir du sujet. La mort que j'entends comme toxique, peut se voir prise au jeu de la parole, et par là même éventuellement s'élever au statut de signifiant. Ainsi la mort, pourrait également être une sorte d'argument ultime qui plaide pour l'existence même d'une épistémologie. De fait, la tendance actuelle ne semble pas s'enraciner dans un questionnement sur la structure des savoirs, où sur le fait que « vérité et savoir n'ont rien à faire entre eux »³⁴⁰. La mort, dans ce qu'elle soutient de certitude de sa survenue et d'incertitude quant à ce qu'elle « est » elle-même, noue à elle seule la dialectique savoir / non-savoir. Une question éthique en découle. Car un savoir qui ne s'interroge pas sur lui-même se trouve de fait être un totalitarisme. Cette servitude que pointe Roland Gori dans les ouvrages qui ont succédé à « l'appel des appels », a me semble-t-il, quelque chose à voir avec le savoir médical, en ceci qu'elle est à l'origine d'une conception « gaussienne »³⁴¹ de l'individu. Le médecin, dont la pratique se base de plus en plus autour de cette même courbe, apparaît pour tout un chacun comme le dernier rempart face à la mort. Par là même, j'aurai à m'interroger sur ces actualités de la mort, dans lesquelles on somme les « experts » de répondre. Ce qu'il y a à craindre ne sont pas tant les questions elles-mêmes, mais la tendance moderne qui s'en fait le dangereux écho, à savoir y répondre. Ces questions on les entend en vrac dans tous les médias : au travers, par exemple du débat sur l'euthanasie. Qu'est-ce qu'une mort doit-être pour être acceptable ? Doit-on abréger les souffrances ou insister ?

On voit bien comment la question de la subjectivité a disparu. Il ne s'agit plus d'attendre que la question se pose pour le sujet, mais quelle réponse universelle nous allons pouvoir apporter.

Les thématiques de ma clinique m'amènent également à réinterroger les choses du côté de ce que l'on appelle « l'humain ». Comme l'explique Foucault, l'humanisme date du 19ème siècle³⁴². En d'autres termes le souci de ce l'on nomme la dimension humaine est quelque chose d'assez récent. Le paradigme qui se découvre peu à peu de cette réflexion sur

³⁴⁰ J. Lacan, [1975-1976], « L'insu que sait de l'une bévée s'aile à mourre », version informatique Association Freudienne Internationale, Leçon du 14 Décembre 1976, 2002, page 27.

³⁴¹ Rappelons que la courbe de Gauss est une distribution statistique permettant de dégager une norme de majorité et dont la pertinence clinique à l'endroit de la pratique médicale n'est pas critiquée en soi.

³⁴² M. Foucault, [1966], « Les mots et les choses », La Bibliothèque, Paris, 1990. On y retrouve une allusion précisant cette apparition du concept d'humanisme à la fin du XVIIIème, début XIXème, dans « L'homme est-il mort ? », Arts et loisirs, N° 38, 1966, pp. 8-9.

les actualités de la mort pourrait s'associer à celle du même Foucault : « comment se fait-il qu'à une époque donnée on puisse dire ceci et que jamais cela n'ait été dit ? »³⁴³.

Quels éléments de discours font retour dans les récits des sujets, qui viennent organiser, imposer, quelque chose d'une logique qu'il est très difficile de faire céder, et qui paradoxalement m'apparaît comme l'origine d'une grande souffrance : « besoin », « égalité », « norme », « bien-être », « parité » ? Que dire de cette « novlangue » qui s'impose jusque dans le social (« bien-traitance », « bonne pratique »), tout en devant constater parallèlement cet insoutenable paradoxe, à savoir qu'« à notre époque, bien souvent au nom de la liberté, [...] se créent de « nouvelles formes de servitudes » »³⁴⁴ ?

Les notions d'humanité et de liberté, produits du savoir des lumières, semblent générer ce qui leur est antithétique, mais qui se réclame d'elles, « ce qui donne, dans le même mouvement, une recrudescence des droits de l'homme et de la violation des droits de l'homme »³⁴⁵. Je constate que mes suivis cliniques auprès de sujets embarqués dans cette modernité, m'ont mené à inaugurer ces rencontres, sur quelque chose, qui, paradoxalement tout en faisant violence à leur encontre, fut également le lit d'un transfert. À savoir un questionnement direct et sans concession de ces quelques signifiants maîtres que j'articulais plus haut, au premier rang desquels le « normal ». Je dois cependant reconnaître que ce mouvement est aussi à l'origine de certains écueils. Ainsi dus-je apprendre avec le temps à davantage respecter l'attachement des sujets à ces mêmes signifiants. J'ai pu qualifier à un moment de l'élaboration de ma clinique cette manière d'inaugurer parfois mes suivis comme une tentative de rupture épistémologique, car sans cette rupture, l'hypothèse de l'inconscient ne me semblait tout simplement d'aucune espèce d'effet dans la clinique. Tout l'art consistait donc à produire cette coupure avec ces signifiants, que je qualifierais comme la mort, de toxiques. Mon premier étonnement fut donc le suivant : comment un savoir qui s'avéra rompre parfois aussi facilement face aux questions du clinicien pouvait-il à ce point engluier les individus³⁴⁶ qui s'y trouvaient comme résumés, comme agglutinés à cette question : est-ce normal ?

J'ai parfois le sentiment, dans ma pratique, de prendre en quelque sorte à rebours, ce que généra l'apparition des concepts de « normes » (termes encadrant souvent les pratiques professionnelles) et de « normalité », comme si un travail inconscient ne pouvait parfois se

³⁴³ M. Foucault, [1969], « La naissance d'un monde », in « Dits et écrits I », Gallimard, Paris, Mai 2001, page 815.

³⁴⁴ R. Gori, « La fabrique des imposteurs », Les Liens qui Libèrent, Paris, Janvier 2013, page 47.

³⁴⁵ J. Baudrillard, « L'échange impossible », Galilée, Paris, 1999, page 52.

³⁴⁶ Ces indivisibles pourrais-je dire en reprenant la racine étymologique d'individu.

faire qu'après une traversée de ces « hyper-concepts ». R.Gori va jusqu'à proposer l'idée que l'extension de ces termes « correspond précisément à l'extension sociale des dispositifs de normalisation sans cesse accrus de la civilisation capitaliste »³⁴⁷. Ce qu'il y a d'étonnant dans cette subjectivation c'est qu'elle est de masse, qu'elle défie la notion de subjectivité elle-même, c'est-à-dire qu'on peut retrouver en proportion non-négligeable, du similaire, du même, dans les paroles prononcées d'un sujet à l'autre. « C'est la culture qui nous clone, et le clonage mental précède de loin le clonage biologique »³⁴⁸. Ainsi, bien souvent, après un premier temps de psychothérapie, j'ai pu repérer une étape dans laquelle le sujet m'avoue avec un certain embarras : « je ne sais plus quoi dire ». C'est souvent après cela qu'une parole un peu plus unique commence à apparaître, et que les mécanismes psychiques viennent poindre dans la clinique : lapsus, actes manqués, rêves...

Problème, le terme de rupture épistémologique que j'employais, ne me paraît plus tout à fait juste. Car au fond, pour qu'il y ait une épistémologie, c'est-à-dire une interrogation sur la structure d'un savoir, faut-il encore qu'il existe une épistémologie qui la précède. Et ce n'est peut-être pas le cas. Car si ces signifiants maîtres rompent si facilement, c'est, peut-être, qu'ils ne relèvent même pas d'un savoir, ou d'un discours, au sens d'un insu, puisque l'hypothèse de l'inconscient elle-même semble être frappée d'un impossible. Autrement dit, le sujet se voit pris dans un rebond qui n'est plus celui d'un signifiant à l'autre qui structure son évanescence, mais qui pourrait s'entendre dans le passage d'une situation à l'autre, elles-mêmes sur-déterminées par le discours de la consommation. Une vie bien remplie, trop remplie en fait, dans laquelle disparaît la fonction symbolique qui se voit remplacée par « une éternelle combinatoire d'« ambiance », dans un printemps perpétuel »³⁴⁹. Parallèlement, il semblerait que l'absence ou le refus de se confronter à la question de la mort, s'accompagne d'une explosion des conduites qui viennent à la faire ressurgir comme mort réelle. N'y-a-t-il pas là le retour d'un réel qui vient à nous interroger ?

³⁴⁷ R. Gori, « La fabrique des imposteurs », Les Liens qui Libèrent, Paris, Janvier 2013, page 44.

³⁴⁸ J. Baudrillard, « L'échange impossible », Galilée, Paris, 1999, page 52.

³⁴⁹ J. Baudrillard, [1970], « La société de consommation », Folio, Paris, Juillet 1999, page 27.

b) Le suicide et les conduites à risque : la présence de la mort a-t-elle changé de registre ?

Au moyen-âge le suicide, considéré comme un péché, était « sauvagement réprimé sur le cadavre, et suivi de la confiscation des biens »³⁵⁰. Étrangement « les religions monothéistes sont généralement opposées au suicide bien que dans la bible ne figure aucune interdiction formelle »³⁵¹. Parallèlement, le martyr, que l'on peut entendre comme une forme de suicide, est lui sujet à la glorification. Ainsi l'acte de se donner la mort ou de la rechercher, reste toujours soumis à l'interprétation. Il faudra attendre le XVIII^{ème} siècle, pour que le suicide commence à s'entendre autrement que comme un péché ou une gloire. Pour entrer dans ce questionnement, on ne peut faire l'économie d'une tentative de définition du terme lui-même, avant de tenter de cerner les éventuelles évolutions actuelles qui l'entourent. « On appelle suicide tout cas de mort qui résulte directement ou indirectement d'un acte positif ou négatif, accompli par la victime elle-même et qu'elle savait devoir produire ce résultat »³⁵². Définition qu'il me paraît difficile de respecter totalement, puisque l'idée du « savoir produire ce résultat », devient toute relative à la lumière des hypothèses de la psychanalyse, en particulier dans l'idée que l'on se fait de savoir ou de ne pas savoir. La question peut donc se poser également en ces termes : « au volant d'une voiture, dans la pratique d'un sport, dans la prise d'un médicament(ou le refus de se soigner), quand on fume, quand on boit, faut-il parler de tendances suicidaires ? Combien d'accidents sont en fait le résultat d'une décision suicidaire ? »³⁵³.

Quoi qu'il en soit, la célèbre étude de Durkheim sur la question, montrait déjà en son temps, que la proportion de suicides dans les pays européens, interprétée comme tels d'après sa propre définition, montrait une tendance à l'évolution. Cette hypothèse semble devoir se confirmer, puisque l'OMS explique qu'« au cours des 45 dernières années, les taux de suicide ont augmenté de 60% à l'échelle mondiale »³⁵⁴. L'amplification de ce phénomène, peut trouver beaucoup de dimension explicative. Mais au-delà de ces aspects, qui relèvent davantage d'une recherche sociologique, on pourra souligner la massivité du phénomène si

³⁵⁰ G. Minois, « Histoire du suicide », Fayard, Paris, 1995, page 17.

³⁵¹ R. Menahem, « Fonctions et permanence des mythes sur le suicide », in « Suicides et conduites suicidaires », Tome 1, Masson, Paris, 2^{ème} trimestre 1981, page 23.

³⁵² E. Durkheim, « Le suicide », Félix Alcan, 1897, page 5.

³⁵³ R. Menahem, « Fonctions et permanence des mythes sur le suicide », in « Suicides et conduites suicidaires », Tome 1, Masson, Paris, 2^{ème} trimestre 1981, page 22.

³⁵⁴ http://www.who.int/mental_health/prevention/suicide/suicideprevent/fr/index.html [Consulté le 7 Novembre 2013].

l'on y associe d'autres, que nous pourrions donc rapprocher d'une tendance suicidaire, dans le développement de différentes pratiques à risque. Ainsi, que ce soit comme acte direct ou indirect, la recherche de la limite de la mort, ou de son approche, montrerait une tendance nette à se développer. Nous pouvons y joindre le constat déjà proposé, que la mort ne semble plus prise en charge dans le social, c'est-à-dire dans une transmission du côté de la parole, et qu'elle est peut-être même devenue un nouveau tabou. Doit-on y voir un lien ?

Quelque chose se donne à entendre du côté d'une forme d'oubli des questions posées par la mort. La conduite à risque par exemple, quelle qu'elle soit, pourrait s'interpréter comme le quid des conséquences qu'elles peuvent avoir. Mais cela suffit-il à placer les choses du côté d'un possible refoulement de cette question ? L'acte suicidaire ou la mise en danger de son existence peut-il encore s'entendre comme un symptôme, c'est-à-dire comme interprétable du côté d'un supposé sujet ? La thématique de la mort, ne serait-elle pas davantage forclosée³⁵⁵ ? Cela correspondrait-il au fait que la mort puisse s'imposer aux sujets dans le réel, de s'en être échappé au niveau symbolique ?

Si nous répondions oui à cette dernière question, cette disparition de la mort ferait donc apparaître un sujet « privé de destin »³⁵⁶, absence d'une destinée qui se verrait remplacer « par une expérience fatale sur lui-même »³⁵⁷. Mais si je propose que la mort a disparu du registre symbolique, alors plus qu'une disparition, il s'agirait davantage d'un effacement. Dans la même veine, il est également intéressant de rappeler que Lacan fait du « jouer sa vie »³⁵⁸, ce qui donne valeur à la vie. Encore faut-il voir dans quel registre joue-t-on sa vie. Dans cette version, il s'agit bien d'un tout autre registre que celui qui nous intéresse en termes de phénomène de la postmodernité. De fait, j'entends bien une répétition dans les discours d'un certain nombre de sujets, relayée dans le lien social par le discours politique par exemple, du côté de la protection, ou encore de la prévention de tout risque au point de tuer la vie elle-même, et qui amène bien souvent une plainte relayant une difficulté, en particulier dans ce qui m'apparaît comme une impossibilité du côté d'une prise de risque dans la relation avec l'autre. En ce sens, pourrait s'entendre l'idée d'être mort dans la vie, quand la capacité à se risquer autrement que du côté d'un risquer sa vie, au sens de mettre potentiellement en péril son corps de manière directe, devient difficile, voire impossible. Nous sommes donc loin en ceci du suicide dans sa version romantique, dans lequel c'est la perte de l'objet d'amour qui est en cause. Ce n'est pas de la même perte dont il s'agit. Pour l'illustrer, on peut citer le

³⁵⁵ Rappelons que J.P. Hiltbrand parle de forclusion de la mort.

³⁵⁶ J. Baudrillard, « L'échange impossible », Galilée, Paris, 1999, page 68.

³⁵⁷ Ibid.

³⁵⁸ Comme le dit J. Lacan dans la conférence de Louvain, Cf. page 57 de ce travail.

phénomène de « *bashing* »³⁵⁹ sur « Facebook » qui a donné lieu à plusieurs suicides. C'est du côté de l'image de soi, donc du côté d'une question davantage narcissique, que les choses pourraient se jouer. L'idée que si les autres s'accordent sur cette image dégradée de moi, que cette opinion ou démocratie d'opinion, me juge coupable (exemple du suicide du médecin d'une émission de télé réalité suite au décès d'un candidat), et bien peu importe ce qui est vrai, le sujet choisit de mourir. Ce n'est donc plus l'objet d'amour dont il s'agit, mais l'amour du narcissisme-objet. On voit comment cette instance psychique se trouve nouée au regard des autres, et comment la personne victime de ce type de phénomène y est perméable. Que dire de l'instance de l'Autre dans de pareils cas ?

De plus, c'est comme si un seul sujet, ou une poignée de sujets, se voyaient assignés à porter pour l'immense majorité, la totalité de la médiocrité humaine, pourtant indiscutablement universelle. Jeter cette médiocrité, en l'assignant à un être, procède tout autant du rejet de l'humain lui-même. Le sujet choit dans la mort avec l'« anormale médiocrité » pour ceux qui l'en ont chargé, sorte de déchet d'un refus absolu des autres qui l'y ont précipité, d'admettre, en eux-mêmes, leur part de bassesse, par laquelle aurait pu subsister un peu d'empathie, même pour ce qu'ils rejettent. Problème, la mort reconvoquant la question éthique, ils se trouvent, à leur tour, porteurs du fardeau que chacun d'entre eux repoussait vers leur victime. On peut tout à fait associer ces phénomènes touchant souvent un sujet, à la dimension du génocide où un peuple est assigné à cette place de déchet humain.

Le suicide, comme la conduite à risque, ne peuvent bien entendu pas s'entendre comme pur comportement en dehors de toute cause. On constatera que le plan de prévention du suicide associe le phénomène à la dépression et aux conditions de vies³⁶⁰. Loin de critiquer la démarche de prévention en elle-même, il est important d'y voir encore une fois l'absence de la dimension subjective, au profit de la cause en quelque sorte extérieure : c'est-à-dire associée à la dépression (entendu comme maladie dépressive), à la vieillesse, à l'incarcération. On va donc lutter contre ces conditions. Mais L'INSEE souligne que « sur l'ensemble des suicides, 10 % surviennent entre 25 et 34 ans. À cet âge, les suicides constituent la première cause de mortalité pour les hommes (24 % des décès), et la deuxième

³⁵⁹ Mot qui signifie en anglais le fait de frapper violemment, d'infliger une raclée, mais qui est utilisé pour décrire le « jeu » ou la forme de défoulement qui consiste à dénigrer collectivement un sujet ou une personne. Lorsque le *bashing* se déroule sur la place publique, il s'apparente parfois à un « lynchage médiatique ». Le développement d'Internet et des réseaux sociaux a offert au *bashing* un nouveau champ d'action, en permettant à beaucoup plus de monde de participer dans l'anonymat à cette activité collective.

³⁶⁰ http://www.sante.gouv.fr/IMG/pdf/Programme_national_d_actions_contre_le_suicide_2011-2014.pdf, [consulté le 25 avril 2013].

pour les femmes (16 % des décès) »³⁶¹. Il n'y a pas vraiment d'explication apportée à cela. Bien sur on pourrait dire que la dépression augmente chez les jeunes adultes. Mais le problème n'est que déplacé. À la lumière de ma propre clinique, je tenterai donc de replacer mes propres hypothèses, du côté des personnes dont je relate l'accompagnement, et qui se trouvent dans cette classe d'âge où le suicide est la première cause de mortalité. Sujets qui, par le biais de leurs propres histoires, de leurs propres paroles, convoquent cette question de la mort dans le cadre de nos rencontres. Je n'entends pas dans leur cas la dépression comme une réalité, telle que définie dans les rapports et études sur le suicide, mais comme une forme d'impossibilité³⁶². Ainsi, le suicide ou la conduite à risque se donne à entendre, dans ma propre interprétation, comme une incapacité à déprimer, ou encore d'accéder à une position dépressive³⁶³. Si je donne valeur à cette hypothèse, la question à se poser est la suivante : Comment entendre que ces sujets ne puissent accéder à cette position ? Le renoncement à la vie peut-il être, dans certain cas, le résultat d'une difficulté de renoncement dans la vie, en ce sens que la position dépressive puisse s'entendre comme la mise au travail d'un renoncement, en tant qu'il est une porte de sortie à une douleur psychique ?

Entendu ainsi, on peut être surpris de la conséquence que l'on peut en tirer, à savoir que bien qu'au premier abord on puisse juger que de renoncer à l'existence est ce qui est le plus difficile, que la peur de la mort pourrait être la plus grande peur qui soit, et bien l'on peut entendre que ce n'est probablement pas le cas ici.

Cependant le renoncement à la vie cache une autre aspiration. « Toute conduite suicidaire a une double orientation, comme le dieu Janus ces conduites ont deux faces indissociables, l'une tournée vers la destruction et la mort, l'autre vers la vie et le contact avec les autres. L'étude approfondie des circonstances de la tentative, confirme cette hypothèse ; en effet, dans la majorité des cas, malgré les précautions prises, il reste toujours la possibilité d'une intervention d'autrui. Comme si le désir de vivre cherchait encore à triompher »³⁶⁴. J'entends ici le retour d'une hypothèse déjà formulée autour de la clinique des toxicomanes : à savoir l'idée que la mise en péril de la vie puisse se donner à entendre comme une ultime tentative de relancer la dynamique désirante pour le sujet. Mais aussi, dans le cas précis du

³⁶¹ http://www.insee.fr/fr/publications-et-services/default.asp?page=dossiers_web/dev_durable/taux_deces_suicide.htm, [consulté le 27 Avril 2013].

³⁶² Cf. P. Fédida, [2001], « Bienfaits de la dépression », Odile Jacob, Paris, Février 2003.

³⁶³ Position qu'on peut raccorder au concept de « position dépressive » de Mélanie Klein.

³⁶⁴ R. Menahem, « Fonctions et permanence des mythes sur le suicide », in « Suicides et conduites suicidaires », Tome 1, Masson, Paris, 2^{ème} trimestre 1981, page 29.

« bashing » comme une tentative de restaurer son narcissisme. Nous sommes ramenés à ce que l'on observe souvent en fin de vie, à savoir un embrasement du désir. Il est intéressant de s'interroger à ce moment de la réflexion sur le débat actuel sur l'euthanasie dans la mesure où celui-ci laisse transparaître en filigrane, ce qu'il en est tant du rapport à la question du désir qu'à celui de la mort.

c) L'euthanasie : précipiter la fin d'un sujet en souffrance ou d'une question en souffrance ?

Comme beaucoup d'autres choses, la mort est en passe de devenir un droit sous le jour d'un « droit de mourir », ou encore d'un droit de « mourir dignement ». On peut d'ailleurs se demander quelle dignité il y a à mourir. Il faudrait définir ce qu'est une mort digne, une « mort réussie » pourrait-on dire, ou encore une « bonne mort », sens que révèle l'étymologie du terme euthanasie. Il y a, dans ces associations de signifiants, quelque chose de l'ordre de l'oxymore qui se fait l'écho depuis quelques années du discours politique, du social (« la rupture tranquille »³⁶⁵, « les douces violences »³⁶⁶...), où l'art de donner l'apparence de concilier l'inconciliable, de tordre le coup à l'impossible. Il m'est apparu, d'un point de vue méthodologique, que l'ouverture de ce questionnement devait se faire dans une articulation entre les paroles des sujets mourants (qui ne sont pas le fait d'une expérience clinique mais des paroles rapportées), et ce qu'il en est du côté du droit. Partout c'est la question de l'acharnement thérapeutique qui à reprendre cette question. On en retrouve à titre d'exemple le témoignage de Simone de Beauvoir : « en effet, on est pris dans un engrenage, impuissant devant le diagnostic des spécialistes, leurs prévisions, leurs décisions. Le malade est devenu leur propriété. Allez donc le leur arracher. »³⁶⁷. Le droit Néerlandais met en exergue le droit de mourir. Mais ce « droit de mourir » ouvre beaucoup de questions quand il s'agit de le mettre en pratique. La première pourrait-être la suivante : « dans certaines circonstances particulières, un être humain peut-il être investi du droit, du devoir terrible d'abrégé la vie d'un autre être humain ? »³⁶⁸. Bien des affaires ont montré comment des proches de mourants pouvaient y être conduit, jusqu'à ces parents abrégant la vie de leurs propres enfants. Dans

³⁶⁵ Parmi les slogans de campagne de Nicolas Sarkozy en 2007.

³⁶⁶ Livre de Christine Schuhl sur la prise en charge éducative en crèche et dont j'ai appris l'existence lors de ma praxis en analyse des pratiques dans ces mêmes structures. L'infiltration du discours postmoderne (comme le titre en témoigne) y est édifiant, et de mon point de vue, le résultat sur le terrain pour les équipes qui s'y réfèrent est plus que contestable...

³⁶⁷ S. de Beauvoir, [1964], « Une mort très douce », Gallimard, Paris, Mai 1986, page 87.

³⁶⁸ I. Barrère et E. Lalou, [1962], « Le dossier confidentiel de l'euthanasie », Stock, Paris, 1975, page 15.

de pareil cas, il semble que les sujets reconnaissent très facilement leur acte : « ils l'assument presque comme un sacerdoce »³⁶⁹. Et de fait, les circonstances atténuantes qui accompagnent leur « crime » ne les placent pas aux yeux du social comme des criminels. Pour autant des condamnations sont prononcées, comme pour rappeler la nécessité de marquer le passage d'un interdit. La question que je me dois de poser, est la suivante : qu'est-ce que le proche tue dans de pareils cas ? Quelle limite rencontre-t-il ? La souffrance de l'autre ? La sienne ?

Seule la parole de ces sujets peut permettre d'en entendre quelque chose et de mettre au jour la part de subjectivité qui a organisé l'acte. Je citerai tout d'abord, le cas de l'ingénieur anatomiste Dmetro Huzar, qui donna la mort à sa fille qui « opérée en 1958 d'un kyste au cerveau, [...] ne guérit pas [...], se mit à souffrir : chutes fréquentes et convulsions horribles »³⁷⁰. Le père expliqua son acte ainsi : « *Je l'ai tuée parce que j'avais acquis la preuve que la science ne pouvait plus rien pour elle. J'ai choisi la pendaison parce qu'il est scientifiquement prouvé qu'elle provoque la mort sans souffrance. Je m'étais muni d'une paire de ciseau parce qu'un homme de science doit tout prévoir : il y avait une chance infime que le choc physique et psychologique créât chez elle l'amorce d'une guérison* »³⁷¹. L'exemple de ce scientifique, montre que la souffrance intolérable dans laquelle il est placée, l'amène à inscrire son acte dans une parole des plus claires de ce qu'il devait en être de ses propres paradigmes de pensées. On retrouve ici encore un lien possible entre les thématiques de l'épistémologie, de l'éthique et de la mort. Cet Homme traite l'horreur de cette rencontre avec la mort programmée de son enfant du côté de la probabilité. L'espoir lui-même n'est qu'une probabilité. Ce n'est plus lui qui parle c'est son savoir. C'est à se demander si la seule chose qui reste à cet homme, dans la plus grande des détresses, n'est pas son savoir, et l'ignorance qui s'en fait l'ombre. Au-delà, c'est la question de l'amour qui vient à se poser. Il semblerait que bien souvent la décision d'abrégé les souffrances de l'autre pour les proches soit parlée comme acte d'amour. Par exemple : « *C'est alors que j'ai compris que c'était beaucoup plus humain, que c'était même une preuve d'amour que de le laisser nous quitter* »³⁷² déclare une femme très croyante, dans une lettre au sujet du décès de son époux. Si la dimension importante qui apparaît dans l'intimité de la mort est celle de l'éthique, c'est dans la mesure où le sujet est seul face à sa mort et que celui qui l'aide à mourir est seul face à son acte. Ainsi légiférer sur cette question équivaut à faire basculer l'euthanasie du registre

³⁶⁹ Ibid.

³⁷⁰ Op.cit. page 14.

³⁷¹ Ibid.

³⁷² Op.cit. page 21.

éthique au registre déontologique, c'est-à-dire du registre du sujet à celui du contrôle social. Ce malade sachant sa fin proche déclare : « *Le procès contre la souffrance doit être fait à huit clos par les médecins qui connaissent les corps et les âmes de leurs malades* »³⁷³. Nous en sommes à ce que j'appellerais le point médian entre pro-euthanasie et anti, à savoir que quelque chose peut se jouer avant tout dans une relation à un autre dans le registre de l'intimité. Que cet autre soit un proche, un médecin, un psychologue, n'est que secondaire. On pourra relever dans ce propos, que le supposé savoir, qui se place là du côté des médecins qui « connaissent les corps et les âmes de leurs malades », paraît central pour ce sujet. La dynamique du transfert a donc toute sa pertinence dans ce type de situation, bien que le travail psychique qui s'engage ne puisse viser d'autres termes que la mort. Ceci va dans le sens de la clinique que développe Michel De M'uzan.

Il y a aussi cette idée que l'Homme doit pouvoir affronter sa mort, ou sa vie insupportable, qu'elle qu'en soit le lot de souffrance : « *J'ai une conviction inébranlable : une vie humaine ne peut être achevée par une autre personne. Nous ne savons pas ce que c'est que la mort...* »³⁷⁴. À l'inverse donc, c'est ici l'absence de savoir, ou encore l'ignorance de ce qu'est la mort qui conduit à la prudence de ne rien faire. Seulement on pourra y objecter que ce sujet et ceux qui préfèrent hâter la mort de l'agonisant, ne parlent pas de la même mort. La phrase ici rapportée sous-tend que la mort est « quelque chose » bien qu'on ne sache pas ce qu'elle est. Pour Epicure par exemple, à l'inverse, « la mort n'est rien »³⁷⁵. On pourrait encore associer différentes approches de cette question, mais si l'on suit les hypothèses de Freud, toutes ces rationalisations sont le masque d'un savoir sur la mort, que nous pouvons postuler en partie du côté de l'inconscient. Il y a sans aucun doute des motifs affectifs, de vécus, qui organisent la croyance d'un sujet à l'égard de la mort. À l'évidence, donc, ces quelques paroles rapportées nous rappellent en quoi il y a autant de morts possibles que de sujets parlants. Reste cependant un universel qu'on ne saurait réduire : la mort pose un problème, une question, et il semble donc que de nouvelles réponses soient appelées chez le législateur. Néanmoins il est important d'entendre que ce ne fut pas toujours le cas. Jusque-là c'était l'affaire du médecin et de l'éthique médicale, voire de l'homme de foi, du philosophe. Cependant en termes d'acte concernant la fin de vie d'un sujet, le médecin se trouvait en première ligne. « L'article 20 du code de déontologie médicale est formel : « Le médecin doit s'efforcer d'apaiser les souffrances de son malade. Il n'a pas le droit d'en provoquer

³⁷³ Op.cit. page 24.

³⁷⁴ Op.cit. page 49.

³⁷⁵ Epicure, « Lettre à Ménécée », sur www.echosdumaquis.com, [consulté le 4 Mai 2013].

délibérément la mort »³⁷⁶. Cette définition nous montre comment l'euthanasie vient mettre en souffrance cette définition. En effet, elle amène à un découpage entre le fait « d'adoucir la mort, c'est-à-dire l'accompagnement du mourant, [...] par toute la gamme des analgésiques »³⁷⁷, l'euthanasie passive « en arrêtant l'acharnement thérapeutique »³⁷⁸, et l'euthanasie active, c'est-à-dire « le coup de grâce »³⁷⁹. L'exemple des soins palliatifs répond à la notion d'adoucir la mort. Pour le reste, que l'euthanasie soit passive ou active, aucune distinction n'est apportée, et ces deux versions se regroupent sous le thème d'euthanasie, qui est donc « interdite par le code de déontologie. Prohibée par l'éthique. Et condamnée par le code pénal. »³⁸⁰. Dans le même texte qui nous sert ici de fil conducteur, on peut trouver une définition étonnante de la médecine : « la médecine est par définition l'ensemble des forces qui résistent à la mort. Envisager le contraire sur le plan de l'éthique est un acte contre nature »³⁸¹. Les quelques extraits de cet ouvrage rédigé par un docteur en droit et en médecine, nous donnent à entendre la difficulté morale et humaine dans laquelle se trouve plongé le médecin face à l'agonisant. Sa déontologie ne lui apporte aucun autre soutien, que l'idée que la médecine se définit comme ce qui résiste à la mort. Pris au pied de la lettre (mais on sait déjà que cela est loin d'être le cas pour tous les médecins), on doit entendre ici les bases mêmes de ce que l'on nomme acharnement thérapeutique. Cette définition fait entendre qu'il ne s'agit pas pour le médecin d'être dans le registre de l'écoute du patient qui demande que l'on hâte sa fin. Non, c'est un combattant contre la mort. On pourrait presque dire que le médecin est la vie ! Le médecin se trouve donc à devoir faire un choix entre sa déontologie, c'est-à-dire poursuivre le soin, ou le choix qui peut s'avérer éthique, de le faire cesser. Mais là il s'agit bel et bien d'un acte de désobéissance. Le choix est donc Cornélien.

La société « moderne », telle que déjà décrite dans ce travail, oriente davantage les sujets vers une déontologie toute-puissante, ne laissant que peu de place aux spécificités : l'« humanisme » progresse-t-il par ce biais ? Les sujets pris dans ces choix si complexes de l'existence attendent-ils forcément des autres une réponse leur évitant la mise en tension en eux-mêmes de ces questions ? Doit-on apporter des réponses ou accompagner des questions ? Un peu de flou dans la loi est-il permis, ou doit-on légiférer de manière précise ?

³⁷⁶ R. Saury, « L'éthique médicale et sa formulation juridique », Sauramps Médical, Montpellier, 1991, page 63.

³⁷⁷ Ibid.

³⁷⁸ Ibid.

³⁷⁹ Ibid.

³⁸⁰ Ibid.

³⁸¹ Ibid.

Paul Sporken, médecin Néerlandais, connu pour avoir fait avancer le débat de l'euthanasie en Hollande, dressait il y a déjà quarante ans le constat suivant sur le sentiment de ses patients : « beaucoup ont l'impression que les médecins en général accordent trop peu d'attention à l'homme chez le malade. La dépersonnalisation du rapport médecin-malade atteint son maximum dans les hôpitaux qui risquent de devenir des ateliers de réparations, des usines à soins »³⁸². Qu'est ce qui dans l'acharnement thérapeutique a pu pousser les choses au point de déshumaniser le médecin et son malade ?

C'est aussi cette question que nous pointe la dimension de la mort au travers du débat sur l'Euthanasie.

Jusqu'en 1991, l'acte d'euthanasie qu'il soit actif ou passif, était clairement proscrit pour le médecin. Le débat sur l'euthanasie en France commence donc cette année-là. Le parlement européen prend l'initiative de proposer une aide active au décès de patients en fin de vie, encadrée par certaines conditions. C'est ce qui provoque le premier avis du CCNE³⁸³ sur le sujet. Celui-ci réaffirme à la même époque l'interdiction de la pratique de l'euthanasie. Pendant huit années, la question de la fin de vie ne fut plus reposée. Le débat refit son apparition dans l'actualité, autour de l'affaire Christine Malèvre. Cette infirmière en service de pneumologie qui avait donné la mort à des patients, reçut un très grand soutien de la part des médias et de l'opinion publique. Il apparut par la suite que le mobile pour lesquels elle pratiqua ces actes étaient bien moins éthiques que supposés, et celle-ci fut condamnée en 2003 à douze ans de réclusion. On peut s'étonner du verdict, dans la mesure où certains des malades euthanasiés possédaient encore des chances de survie et que les familles ne furent nullement consultées. En d'autres termes, il s'agit ni plus ni moins de meurtres. Au même moment, le CCNE avait engagé une nouvelle réflexion sur la question, visant à développer le document très court qui avait fait suite à la proposition du parlement européen. La première question qui s'y développe, et dont on retrouve la trace plus tard, à trait à la dimension d'incapacité ou de capacité à la décision. Il est alors proposé comme piste de travail, la nomination anticipée d'un représentant (nommé par le malade), devant participer aux décisions médicales. La question qui se pose ainsi, est de savoir s'il s'agit de lui donner un rôle consultatif ou décisionnel associé aux médecins.

³⁸² P. Sporken, « Le droit de mourir », Desclée de Brouvver, Paris, 1971, page 23.

³⁸³ Avis numéro 26 du CCNE du 24 Juin 1991, <http://www.ccne-ethique.fr/>, [consulté le 16 Juillet 2013].

En 2000, un nouvel avis est rendu³⁸⁴, visant à questionner plus en avant les premières bases posées par l'avis rédigé en 1998. Pour la première fois une véritable réflexion est engagée, au sens où la mort prend le caractère d'un objet social. Ainsi le problème du « donner la mort » peut s'envisager comme n'étant pas frappé d'un interdit. Se dégagent également les deux positions majeures à l'égard de cette question, dont le CCNE reconnaît le caractère tout à la fois fondé, des pour et contre euthanasie, et s'ouvre sur ce constat : « l'éthique naît et vit moins de certitudes péremptoires que de tensions et du refus de clore de façon définitive des questions dont le caractère récurrent et lancinant exprime un aspect fondamental de la condition humaine »³⁸⁵. Mais ceci était sans compter sur les coups de boutoir de l'actualité, qui vint imprimer le retour du dictat de l'émotionnel, au travers de la tragique histoire de Vincent Humbert. Jeune Homme victime d'un grave accident de la route, en 2002 il avait adressé une lettre au président de la république pour lui demander le droit de mourir. Les raisons invoquées³⁸⁶ par ce dernier, me paraissent poser clairement la question d'un accès à sa requête. Environ un an plus tard, sa mère, Marie Humbert, lui administra un produit pour entrainer sa mort. Vincent Humbert ne décéda pas et fut admis aux urgences. Quelques jours plus tard le médecin urgentiste lui administra du chlorure de potassium qui provoqua son décès. Par la suite, ils furent mis en examen. En 2006, un non-lieu fut prononcé à leur endroit. Ce passif pourrait donc déjà faire jurisprudence. Suite à cette actualité, que Jean Leonetti, médecin et député des Alpes-Maritimes, fut chargé par le Président Jacques Chirac et le gouvernement Raffarin d'une mission parlementaire sur l'accompagnement de la fin de vie, visant à l'édification d'un projet de loi relatif aux droits des malades et à la fin de vie. Déposé à l'Assemblée nationale le 26 octobre 2004, elle aboutira à la loi Leonetti.

En 2008, l'actualité rapporta le cas de Chantal Sébire, atteinte d'un esthésioneuroblastome, tumeur très rare des sinus et de la cloison nasale. Cette tumeur, devenue incurable, entraînait pour elle des douleurs atroces, et lui avait fait perdre l'odorat, le goût, puis la vue. Étant contre l'idée du suicide, elle demanda à la justice, ainsi qu'au président de la République française, Nicolas Sarkozy, « le droit de mourir dans la dignité ». Suite à la médiatisation de cette affaire un deuxième rapport fut rédigé par Jean Leonetti en 2008. Enfin, une proposition de loi pour donner accès dans certains cas au suicide assisté fut rejetée par le sénat en 2011.

³⁸⁴ Avis numéro 63 du 27 Janvier 2000, <http://www.ccne-ethique.fr/>, [consulté le 16 Juillet 2013].

³⁸⁵ Op.cit. page 11.

³⁸⁶ Lettre de Vincent Imbert au président de la république, annexes page 272.

Le 30 juin 2013, le CCNE a rendu une décision négative quant à la possibilité d'une légalisation de l'euthanasie. Reprenons les trois questions qui lui furent adressées, et qui donnent en elles-mêmes, matière à réflexion, en particulier par ce qu'elles sous-tendent, « en ceci que toute question ne se fonde jamais que sur une réponse. C'est certain. On ne se pose de questions que toujours là où on a déjà une réponse, ce qui a l'air de limiter beaucoup la portée des questions »³⁸⁷. Voici donc ces questions : « comment et dans quelles conditions recueillir et appliquer des directives anticipées émises par une personne en pleine santé ou à l'annonce d'une maladie grave, concernant la fin de sa vie ? Selon quelles modalités et conditions strictes permettre à un malade conscient et autonome, atteint d'une maladie grave et incurable, d'être accompagné et assisté dans sa volonté de mettre lui-même un terme à sa vie ? Comment rendre plus dignes les derniers moments d'un patient dont les traitements ont été interrompus à la suite d'une décision prise à la demande de la personne ou de sa famille ou par les soignants ? »³⁸⁸.

Je souhaite tout d'abord m'attarder sur la notion de « directives anticipées ». On peut en effet déjà s'étonner que quoi ce soit puisse être anticipé quant à la question de la fin de vie, mais de manière plus générale en matière d'expérience humaine. Ce détail nous ramène à l'infiltration, voir à la détermination du discours postmoderne par les probabilités, la statistique. D'un point de vue psychanalytique, il apparaît qu'anticiper n'est rien d'autre que fantasmer. On crée donc une difficulté supplémentaire d'emblée, puisqu'il est fort à parier que la situation se présentant, l'avis du « condamné » pourrait tout aussi bien changer. Un autre hiatus surgit de la seconde question rapportée, à savoir l'idée d'une assistance à la mort chez un sujet « conscient » et « autonome ». Bien que la question puisse paraître quelque peu subversive, on est en droit de se demander pourquoi un sujet « conscient » et « autonome » aurait besoin d'une aide pour mourir si tel est réellement son choix ?

Sans doute pourrait-on rétorquer que la personne demande cette aide. Mais peut-être s'agit-il de rappeler l'expérience du psychanalyste, pour qui la demande du sujet, à savoir qu'on hâte sa fin, comme toute autre demande, peut en recouvrir une autre, voire d'autres. En résumé, et avant de poursuivre sur la troisième question, ce qui se donne à entendre dans ces deux premiers points, vise à clore de manière insue quelque chose de l'énigme, ou peut-être de l'altérité, qu'ouvre la confrontation à la question de la mort.

³⁸⁷ J. Lacan, 13 Octobre 1972, lors de la conférence de « Conférence de Louvain ». Texte de la conférence sur le site internet <http://www.psychasoc.com/Textes/La-mort-est-du-domaine-de-la-foi>, consulté le [9 décembre 2009], page 1.

³⁸⁸ Rapport du CCNE du 30 juin 2013, <http://www.ccne-ethique.fr/>, [consulté le 16 Juillet 2013], page 1.

En dernier lieu, et en lien avec la troisième question rapportée, je voudrais interroger une nouvelle fois le mot : « digne ». Que revêt la notion de dignité quand on évoque la fin de vie ?

Il y a quelque chose de très équivoque dans l'emploi du terme de dignité. Bien sûr nous pouvons y entendre le sens du respect pour le mourant. Mais comme nous l'avons entrevu, le respect se place là où chacun vient inscrire ses propres valeurs. En d'autres termes, le respect se voit dissout dans la pluralité des approches idéologiques et subjectives de la mort. Nous pourrions alors interpréter cette dignité du côté du second sens qu'on lui accorde, à savoir la grandeur d'âme. En ce sens il s'agit de se demander, et ce en reprenant la question à son envers : pourquoi n'aurait-on pas le droit d'être indigne dans sa mort ?

De plus on peut supposer que ce qui dérange est aussi, et peut-être même surtout, ce qui peut être vécu par ceux qui se trouvent spectateur de la fin de vie (au sens direct ou fantasmatique). Quel insupportable pourrait venir recouvrir cette idée de dignité ?

Le râle du mourant, parfois l'appel à sa mère, me renvoie à une notion déjà abordée dans ce travail : la détresse fondamentale. Ce qu'il y a d'insupportable, pour celui qui assiste à ce moment terrible de l'existence, ou encore qui l'imagine, ce n'est peut-être pas la douleur vécue par le mourant (qu'elle soit psychique et/ou physique), mais aussi le fait que dans sa supplique à l'Autre (l'Autre maternel ?), chacun doit découvrir qu'il n'y aura pas de réponse. Un nourrisson n'est institué comme Humain que de par cette réponse à son cri. Sans réponse à ce cri qui s'adresse à l'Autre (le pleur du bébé, et peut être le râle du mourant), le corps qui appelle un lieu sans adresse, n'est plus qu'un déchet. C'est peut-être ce à quoi nous nous trouvons confrontés, et c'est ainsi que dès lors, cette tentative acharnée de répondre à ces derniers instants, pourrait s'entendre comme la tentative de réduire au silence ce cri et l'abîme auquel il nous renvoie...

La question de l'acharnement thérapeutique, devient d'autant plus palpable, que les progrès de la médecine créent des situations où des sujets se trouvent maintenus en vie. La question de la mort devient par là même particulièrement prégnante, jusqu'à la rendre partiellement présente dans la vie. L'ironie de l'histoire veut donc qu'une démarche médicale visant à réduire, voire à éradiquer la mort, la rend d'autant plus palpable, en créant des sujets que je qualifierais, pour reprendre ce qui s'annonce dans la citation qui va suivre, « pas tout à fait mort » : « ces situations extrêmes, mais aussi celles des personnes démentes ou totalement dépendantes, sont parfois présentées ou ressenties comme une mort sociale, une mort « incomplète », au risque de perdre de vue le progrès personnel et collectif qu'elles

représentent »³⁸⁹. Cette dernière idée sous-tend tout de même que les sujets, en pareille situation, ne font plus partie du monde des vivants. Ils s'entendent comme dans un entre-deux. Le point d'horreur que cela semble soulever est celui d'une présence de la mort dans la vie, au sens d'une présence visible. Cependant, nous pourrions tout aussi bien considérer, que dès le moment de la naissance débute le processus qui conduit à la mort. En ce sens nous sommes tous des mourants. Ou pour le dire à l'aune de ce que nous reprenons du discours ci-dessus, nous souffrons tous d'une « mort incomplète ». La thématique de l'incomplétude ainsi entendue, tendrait à placer les choses dans le registre du manque et donc de la castration. Au fond, le problème des sujets confrontés à une précarité liée à la maladie, peut aussi s'entrevoir dans la dimension de ce que chacun de ces sujets peut en faire (si leur psychisme n'est pas en situation de stase liée à une atteinte somatique profonde). Le manque auquel sont confrontés ces sujets « mort dans la vie », n'est pas le manque de ceux qui se trouvent confrontés à leur situation, mais il est fort probable qu'ils puissent projeter sur l'handicapé ou le dément, ce que ces situations leur évoquent, c'est-à-dire au fond, ce qui tendrait à venir les questionner sur leur propre manque. **Ce que la société tente de réguler dans ces situations, n'est donc pas uniquement la souffrance des sujets mourants, ou très atteints somatiquement, c'est surtout ce qu'elle convoque chez les sujets « bien-portants ». Mais sans doute cela se sait moins...**

L'argument qui soutient la légalisation de l'euthanasie ne se résume pas qu'à la dimension de la souffrance. Une autre idée est très utilisée, celle du droit à disposer de son corps. Autrement dit l'idée selon laquelle le sujet est propriétaire de son corps. J'ai déjà proposé une incise à cet argument, à savoir que le sujet serait davantage l'usufruitier de son corps³⁹⁰. Mais, au-delà nous avons à revenir sur la question de la souffrance dont il s'agit. Car ce n'est pas tant de la mort elle-même que procède l'inquiétude de la fin de vie, mais de la souffrance qui l'accompagne. Or il semblerait qu'en fin de compte, la souffrance dont il est question soit davantage de nature existentielle, que physique ou morale : « choisir le moment de sa mort serait plutôt pour certains la seule réponse valable à une souffrance de nature plus existentielle. Cette souffrance n'est évidemment pas l'apanage du grand âge ou des personnes en phase terminale de maladies graves. Elle est une réalité humaine, qui tient à la relation à l'autre, à soi, à la vie, à sa vie. Certaines personnes demandent qu'on les aide à mourir paisiblement pour ne plus éprouver cette souffrance existentielle. Se pose alors la question

³⁸⁹ Op.cit. page 8.

³⁹⁰ Cf. page 182 de ce travail, citation de J. Perrin.

redoutable du champ de cette réponse : faut-il la réserver aux personnes dont la mort est très proche ? »³⁹¹.

De manière un peu subversive on pourrait presque penser le « suicide assisté » comme le neuroleptique parfait. Ce n'est donc pas tant le fait de mourir ou pas qui se voit en question, mais le fait d'assumer son acte ou qu'il soit administré par un autre. Il est de ce point de vue certain, qu'il est plus simple pour un sujet, si un autre prend en charge le déroulement de sa fin de vie. Mais cette facilité n'est-elle pas aussi déshumanisante ? Que serait un Homme débarrassé de la responsabilité de ses choix, à l'égard des autres, ou encore de l'Autre ? Ne risquons nous pas, à vouloir trop assister la fin de vie, et à débarrasser l'être humain de sa souffrance existentielle dans ces ultimes instants, de lui ôter par là même quelque chose de son humanité ?

« Les hôpitaux [...] risquent de devenir des ateliers de réparations, des usines à soins »³⁹², car l'Homme privé de sa souffrance existentielle ne serait plus qu'une machine. Ce n'est d'ailleurs pas que le malade qui se trouve déshumanisé, c'est aussi, le médecin, et tous ceux qui entourent la fin de vie (professionnels, proches du mourant). Ainsi, le monde médical, les mourants et leurs proches, portent-ils seuls la question de la mort, de par l'absence d'une véritable élaboration sociétale des questions qu'elle engendre.

L'obstination à vouloir légiférer sur la question de la fin de vie ne date donc que d'une vingtaine d'années. Auparavant, « La question de la fin de vie avait longtemps été traitée en creux par le droit, qui complétait la prohibition de l'homicide par des dispositions du code de déontologie demandant au médecin de « s'abstenir de toute obstination déraisonnable » »³⁹³. Au fond il y était laissé un libre cours à l'appréciation du médecin, c'est-à-dire au savoir-faire qu'il avait pu développer avec cette question. On faisait confiance à l'Homme médecin, avec les risques que cela comportait évidemment (mais quelle démarche peut se prévaloir sérieusement de ne représenter aucun risque ?..). Ce mouvement d'écrire à tout prix tout, m'évoque la question de l'interdit de l'inceste, qui, jusqu'à récemment, n'était pas inscrit dans la loi. C'était un interdit qui transcendait la dimension même de loi puisqu'au fond, elle la fondait, en ceci qu'elle serait l'origine même de ce qui organise une société³⁹⁴. Maintenant cet interdit se trouve écrit, ou encore inscrit dans la loi, et parallèlement on peut poser l'hypothèse que l'inceste dans son acceptation métaphorique n'est plus frappé d'un interdit aussi fort

³⁹¹ Rapport du CCNE du 30 juin 2013, <http://www.ccne-ethique.fr/>, [consulté le 16 Juillet 2013], page 14.

³⁹² Cf. page 198 de ce travail, citation de P. Sporken.

³⁹³ Rapport du CCNE du 30 juin 2013, <http://www.ccne-ethique.fr/>, [consulté le 16 Juillet 2013], page 21.

³⁹⁴ Si l'on accepte de suivre la thèse de Claude Lévy Strauss à ce sujet.

qu'auparavant. L'affaiblissement même de la fonction paternelle nous conduit inévitablement à devoir l'entendre. Dans la même veine, et si l'on veut bien admettre l'hypothèse de ce travail, à savoir que la mise en question de la finitude serait un point d'appui essentiel dans le phénomène humain, alors peut-être devrions-nous, par analogie, s'interroger sur cette frénésie qui pousse les institutions à vouloir à tout prix légiférer sur la fin de vie. Car, après tout, nous pourrions y opposer l'énoncé suivant, qui résonnera presque comme une tautologie, à savoir que l'Homme meurt depuis des milliers ou des dizaines de milliers d'années. Il y a donc bien, quelque part, un savoir-faire à aller chercher. Cet oubli, est, en quelque sorte une des signatures de l'échec de la transmission autour de cette question de la mort.

Le CCNE reprend la notion de « directive anticipée » en la déclinant de la manière suivante : « le CCNE estime que deux types de directives anticipées sont possibles selon les circonstances. Un premier type, qu'il conviendrait plutôt de nommer « déclarations anticipées de volonté »³⁹⁵, que toute personne, malade ou pas, songeant à sa fin de vie serait invitée à rédiger. Elles seraient destinées à l'inciter non pas à anticiper sa mort, mais plutôt à réfléchir à sa propre fin de vie : pourraient y être exposés ses souhaits en termes de lieu de vie ou de mode de prise en charge. Le second type répond à la situation d'une personne atteinte d'une maladie grave ou potentiellement létale. La valeur intrinsèque des « directives anticipées » est différente : elles constituent un véritable outil de dialogue avec le malade. Il est alors essentiel que, pour leur rédaction, un accompagnement par un professionnel de santé soit proposé à la personne intéressée, afin d'aborder ce temps très délicat avec tact et mesure et d'aider à l'élaboration du document dans le but de garantir son effectivité. Ces « directives anticipées » permettraient d'anticiper les décisions qui devront être prises, compte tenu de l'évolution de la maladie et des différentes options qui s'ouvriront. Leur intérêt, à la fois pour le malade et pour le médecin, est ainsi manifeste dans certaines maladies chroniques ou dégénératives »³⁹⁶. Ces directives anticipées, que nous avons déjà questionnées, me semblent revêtir également un caractère de forçage. Peut-être est-il plus difficile pour un sujet de prendre acte de sa demande du moment si on le renvoie systématiquement à ce qu'elle fut. « Faudrait savoir ! » comme on dit. Mais justement c'est bien là que nous avons à réinterroger la place de l'ignorance dans tout ce processus. Ainsi, pourquoi un échange avec un professionnel de santé devrait-il faire l'objet d'un « document » ? Et encore une fois, pourquoi demander à un sujet de savoir ce qu'il désirera dans un moment dont il ne sait encore rien ?

³⁹⁵ Proposition faite par le CCNE.

³⁹⁶ Rapport du CCNE du 30 juin 2013, <http://www.ccne-ethique.fr/>, [consulté le 16 Juillet 2013], page 29.

La deuxième préconisation touche à la question de la sédation. Evidemment il est difficile de contester à un sujet le droit d'éviter une souffrance aiguë. Mais jusqu'où peut-on aller dans cette logique, si l'on considère que la fin de vie peut être, dans un certain nombre de cas, une ultime expérience relationnelle avec ses proches ?

La question de l'euthanasie se prolonge aussi dans celle de l'assistance au suicide, et du suicide assisté. Dans le premier cas il s'agit de donner les moyens à un sujet qui en fait la demande de se donner la mort lui-même. Dans le second, il est question d'assister un sujet en incapacité de se donner la mort (pour des raisons physiques ou psychiques) mais qui en soutient la demande. L'assistance au suicide, comme le suicide assisté, ont comme point commun d'engager un tiers dans cette démarche. Elles se posent donc encore une fois comme une demande adressée à un autre. L'assistance au suicide soulève moins de problèmes éthiques, dans la mesure où la responsabilité de l'acte final repose, en quelque sorte, sur le sujet qui en fait la demande. Il est intéressant de constater que dans les pays où cette pratique à cours, la proportion s'administrant le produit est assez faible³⁹⁷. Je voudrais maintenant traiter plus en avant, de l'assistance au suicide, en reprenant des éléments du discours de Jérôme Sobel, Médecin, président d'Exit Suisse Romande, Association pour le Droit de Mourir dans la Dignité (ADMD). On peut trouver dans un dossier spécial du magazine Marianne, une interview de celui-ci, s'intitulant : « Notre mort nous appartient ». On remarquera le retour de cette notion de dignité déjà questionnée. Mais il y a surtout ce qui vient s'affirmer comme titre, qui n'est pas pour autant à imputer à Monsieur Sobel mais au journaliste qui rapporte ici ses propos : qu'est ce qui peut permettre d'affirmer que notre mort nous appartient ?

À l'évidence on peut s'étonner de se voir comme ayant droit quant à un événement qui nous échappe absolument. Si nous décidons de l'entendre, comme le sous-tend ce travail, comme un signifiant ou encore un objet, la formule serait à inverser. En quelque sorte c'est la mort qui a un droit sur nous. Il est tout de même assez clair que la mort comme événement de la vie nous échappe à tous les niveaux : tant dans la date de sa survenue, que dans la manière dont elle nous « cueille ». Même atteint d'une affection gravissime, d'aucun ne saurait connaître avec certitude le jour et l'heure de sa mort, sauf en effet à la planifier. C'est le seul cas où la mort peut nous donner le sentiment de nous appartenir. Mais c'est également mettre de côté que les Hommes n'ont jamais eu, jusqu'ici, un tel pouvoir, de même qu'ils n'ont pas choisi

³⁹⁷ Magazine « Marianne », Hors série « La mort », Avril-Mai 2013, page 50 à 53, Propos de Jérôme Sobel Président de l'association Suisse « Exit », recueillis par Alain Dreyfus.

l'existence elle-même, ou encore d'être homme ou femme, malade ou bien-portant. Le discours médical, qui ne se passe pas d'une certaine technicité, nous donne cependant à entendre qu'il en est désormais différemment. On peut changer de sexe, s'embellir, guérir de plus en plus de maladie. Pourquoi ne pas penser qu'on vaincra la mort ?

Le lien avec cette tentative de se rendre maître de la mort résonne donc dans ce titre également (« Notre mort nous appartient »), mais peut-être pas seulement. Au fond, on pourrait résumer la démarche à s'endormir avant de mourir. Pas vraiment dans le sens du sommeil qui produit son rêve, mais peut-être davantage dans le sens d'endormir la douleur, comme le sédatif ou le toxique peut le faire.

Pour revenir à cette pratique du suicide assisté en Suisse, la démarche de l'association Exit a pris pour appui une jurisprudence datant des années 1900. À cette époque, un Capitaine de l'armée Suisse ayant été pris en flagrant délit d'adultère, avait décidé de se suicider pour échapper au déshonneur. N'ayant pas sous la main son arme de service, il demanda à un de ses camarades de lui prêter son arme, camarade qui était conscient du passage à l'acte qui allait se jouer. Celui-ci accéda à la demande du Capitaine qui se suicida avec cette arme. L'homme ayant prêté assistance à ce suicide fut jugé et acquitté, du fait que les juges avaient estimé qu'il avait réalisé ce don « sans mobile égoïste ». Pour le retraduire autrement, il n'y avait pas de démonstration possible, que ce suicide apporta quoi que soit à ce sujet. On peut donc constater que l'élément historique qui s'appuie sur cette pratique du suicide assisté en Suisse, est le cas d'une personne ne souffrant pas d'une affection somatique, mais d'une souffrance existentielle. Au-delà de l'acceptation de la société Suisse du suicide assisté, en lien avec l'argument exposé, on peut s'interroger sur le fait même de s'autoriser à plaider un tel droit sur cet événement spécifique, datant d'une époque révolue. La notion de « mobile égoïste » reste très floue, et ne permet pas d'interroger la dimension de jouissance chez les accompagnants de tels gestes, interrogation très subversive quant à ce qu'elle pourrait sous-entendre, mais toujours centrale dans la clinique : qu'en est-il de la jouissance (au sens psychanalytique du terme) de ceux qui accompagnent les mourants ? Mais plus encore ces points de jouissances sont-ils élaborés, travaillés, ou agissants en silence ?

On entend comment nous ne sommes plus très loin de soutenir une démarche de suicide pour des causes autres qu'une fin de vie douloureuse au plan somatique. On pourrait tout aussi bien dans la même veine, soutenir l'intervention d'un tiers dans une démarche de suicide. Le fait d'entendre qu'un sujet exprime le désir de mourir, quelle qu'en soit la raison, c'est-à-dire l'entendre au moment où il l'énonce, serait donc suffisant. Mais l'entendre ce n'est pas être

dupe du fait que cela ne signifie pas *de facto*, qu'il veut les moyens matériels et concrets d'y accéder, mais que par là il y a bien d'autres choses qui ont à se dire. Quand un sujet fait appel à un autre c'est bien que sa demande va bien au-delà de ce qu'il énonce. C'est cela qui est peut-être trop mis de côté dans cette approche. Or, si les sujets engagés dans cette affaire d'assistance au suicide n'entendent pas cela, on peut s'interroger sur ce qui les pousse à agir ainsi dans ce sens. Bien sûr se verront-ils offusqués si d'aventure l'un d'entre eux devait lire ces quelques lignes, puisqu'ils mettent en avant de grandes valeurs. Pour reprendre celles mises en avant par le Docteur Sobel : « *La tolérance, le pluralisme et la liberté* »³⁹⁸. Mais je ne peux m'empêcher de m'interroger quand vient poindre une manifeste équivocité, ce genre de phrases qui se sont avérées comme un des points névralgiques de ce que la clinique m'enseigne chaque jour, au sujet de l'association Exit elle-même : « *Ce que nous souhaitons pour l'avenir ? Avoir un accès aux maisons de retraite et aux hôpitaux où certains de nos membres finissent leurs jours. Cela progresse. Mais notre souhait le plus cher serait tout simplement de disparaître* »³⁹⁹.

³⁹⁸ Op.cit. page 51.

³⁹⁹ Op.cit. page 53.

2) De la prescription imaginaire à l'imagerie.

a) Influence du discours médical sur le lien social : la médecine est-elle notre église ?

La médecine a subi dans le passage du XVIIIème au XIXème siècle une rupture épistémologique, dans la mise en place d'une distinction entre normal et pathologique, qui jusque-là n'avait pas été établie. On retrouve cette « absolue nouveauté dans les textes de Bichat [...]. Si étrange que cela puisse paraître, le monde occidental a connu, et pendant des millénaires, une médecine qui reposait sur une conscience de la maladie où normal et pathologique, n'organisaient pas les catégories fondamentales »⁴⁰⁰. On remarquera la proximité entre cette rupture épistémologique, et celle qui s'est produite dans le lien social. Nous avons jusqu'ici entendu les mutations qui s'y déroulent, en les liant à un discours scientifique, ou encore positiviste, qui viendrait à s'imposer un peu partout. Autrement dit, « là où l'humanité se soumettait à l'autorité du monarque ou du prêtre, elle se soumet aujourd'hui à celle des « experts » et de leurs commanditaires »⁴⁰¹. Mais ce glissement, ne s'est peut-être pas organisé d'un coup, d'un seul, dans l'ensemble des sciences. Toute science qui subit une expérience de rupture dans son savoir, n'en transmet pas systématiquement ses secousses à l'ensemble du corps social. Pour cela, peut-être faut-il qu'elle entretienne un lien à une conceptualisation de l'humain, qu'elle soit encline à produire une idéologie. Autrement dit, il pourrait s'agir d'une science humaine qui a le pouvoir de transmettre à la masse. La médecine pourrait répondre à cette description.

La médecine, au sens de la démarche qui tente de réduire la maladie d'un sujet, est probablement aussi ancienne que l'humanité. On trouve ses origines au côté des divers phénomènes religieux, qui se sont répandus autour de la conscience de l'Homme de sa propre mort. Ainsi le rôle de guérisseur pouvait-il se résumer dans un appel aux dieux⁴⁰². Ce n'est qu'à partir d'un certain temps, difficile à circonscrire, que les prêtres et guérisseurs s'aperçurent que certaines substances qu'ils pouvaient administrer, pouvaient se montrer efficaces sans l'appel aux dieux. « Afin de ne rien perdre de leur autorité ou de leur prestige,

⁴⁰⁰ M. Foucault, [1968], « Les déviations religieuses et le savoir médicales », in « Dits et Ecrits I », Gallimard, Paris, Mai 2001, page 652.

⁴⁰¹ Roland Gori, « La fabrique des imposteurs », Les Liens qui Libèrent, Paris, Janvier 2013, page 56.

⁴⁰² M. Bariéty et CH. Coury, [1971], « Histoire de la médecine », PUF, Paris, 1978, page 23.

ils se gardèrent de divulguer leurs constatations »⁴⁰³. Le premier texte qualifié de médical, remonte au troisième millénaire avant J-C, et peut être admis sous ce qualificatif, en tant qu'il se caractérise par deux axes fondamentaux, qui semblent plus que tout autre, dessiner les contours du champ médical, tel qu'il se définit encore aujourd'hui. Soit, prescrire des substances associées à divers maux, et l'absence de référence à un dieu⁴⁰⁴. Ainsi quelque chose de la position du médecin semble s'asseoir dans l'idée même d'athéisme. Entre le Vème siècle et le IVème siècle avant J-C, se développe la médecine grecque, selon trois étapes, qui semblent toujours devoir faire retour dans les diverses cultures où une médecine a pu se développer. On retrouve toujours cette première étape précédemment décrite, dans laquelle l'acte de soins se conjugue avec l'appel au dieu. Dans un second temps, les « médecins » sont, dans la Grèce antique par exemple, des « prêtres-guérisseurs », qui utilisent « surtout les ressources d'une psychothérapie spectaculaire appuyée sur l'oniromancie, la persuasion, le magnétisme ou la prestidigitation »⁴⁰⁵. Il y a là une sorte d'entre-deux, qui conduit à la position de la médecine telle que nous la connaissons, soit dans un troisième temps le médecin laïc, le *iatros* chez les grecs, exerçant à son compte ou pour celui de l'état. C'est à ce stade, que dans la civilisation grecque apparaît, au IVème siècle avant JC, le célèbre serment d'Hippocrate.

Pour autant nous ne saurions mettre de côté la dimension religieuse dans laquelle la discipline médicale prend toujours racine. Et pour cause, comme les religions, elle a, en particulier, toujours apporté une réponse à la dimension de la mort. Est-ce que ces quelques faits doivent « nous induire à une recherche d'histoire de la médecine ?

Je ne peux même ébaucher une telle tâche, pour toutes sortes de raisons. D'abord parce que ce n'est pas notre affaire, et que ce détour serait lui assez excessif. Ensuite parce que je ne le crois vraiment pas possible »⁴⁰⁶. Cependant, une fois le développement de comment la médecine s'est différenciée de la religion en partie établi, nous pouvons nous interroger sur ce en quoi elle s'en rapproche. Si ce lien me paraît possible à l'époque actuelle, c'est en particulier parce que la société de la norme, l'organisation autour du concept de normalité, semble avoir produit un mode d'organisation sociale, centré sur un signifiant qui renvoie à un autre : de la « santé » à la « maladie ». Mais « qu'est ce que la santé ? Vous auriez tort de croire que, même pour la médecine moderne, qui à l'égard de tout les autres [médecines] se

⁴⁰³ Ibid.

⁴⁰⁴ Op.cit. page 24.

⁴⁰⁵ Op.cit. page 31.

⁴⁰⁶ J. Lacan, [1960-1961], « Le transfert », Seuil, Paris, Juin 2001, page 86.

croit scientifique, la chose soit pleinement assurée »⁴⁰⁷. Pourtant, chaque jour, sont adressés à la masse des conseils pour rester en bonne santé, au point que nous pourrions supposer être tous déjà malades. Ceci a pour effet de mener à l'idée, que si un jour nous développons telle ou telle maladie, et bien, probablement, que les mêmes conseils n'auront pas suffisamment été suivis. Le modèle même de la prévention organise une nouvelle version du péché. Le péché moderne c'est de nuire, ou plutôt de supposer qu'on puisse nuire à son corps : « *fumer nuit gravement à la santé* », « *à consommer avec modération* », « *manger cinq fruits et légumes par jour* », « *si vous mangez trop gras attention au cholestérol* », « *il est nécessaire de pratiquer une activité physique régulière* », etc. Sans compter toutes les études citées chaque jour dans les médias, et dont les conclusions sont toujours affirmatives. Tel aliment est bon ou mauvais pour telle chose par exemple. **Au fond, c'est comme si le lien social organisait l'angoisse de mort.** Parallèlement, nos gènes révéleraient de plus en plus ce qu'il en serait de notre destinée. Il y a une congruence parfaite entre le corps, la maladie et même le destin du sujet. Pourtant « la coïncidence exacte du « corps » de la maladie et du corps de l'homme malade n'est sans doute qu'une donnée historique et transitoire »⁴⁰⁸. Cette donnée a quoiqu'il en soit force de certitude. Prises entre prévention et prédiction, les statistiques de santé viennent peu à peu grignoter l'espace vital de tout un chacun. Il n'est donc pas très étonnant que la question de la mort puisse m'apparaître comme toile de fond dans ma clinique. Bien entendu, ceci s'accorde parfaitement avec l'hypothèse d'une science, qui englobant la médecine, lui transmet sa démarche. Ainsi celle-ci, au profit de sa technicité aurait basculé du champ des sciences humaines à celui de la science. Seulement, cette mutation pourrait, à mon sens, se penser différemment, puisque l'apparition de la distinction entre normal et pathologique n'est donc pas le fait de la science, mais d'une science humaine, la médecine, Foucault rapportant cette nouveauté des écrits de Bichat. **Ainsi la médecine pourrait ne pas s'entendre comme victime d'une science qui lui impose ses dictats, mais comme un modèle, voir un discours, qui pourrait sous-tendre quelque chose du lien social.** La thématique de la mort qui me semble si prégnante pourrait-elle en être l'écho ?

Quoi qu'il en soit, cette position qui est appelée, du côté de la démocratie des experts, occupe une place impossible. Une place qui saurait répondre aux questions qu'on lui adresse. C'est ça le formidable espoir qu'entretient la science, à savoir qu'il y a des réponses aux questions.

⁴⁰⁷ Op.cit. page 89.

⁴⁰⁸ M. Foucault, [1963], « Naissance de la clinique », PUF, Paris, 1988, page 1.

Mais le problème réside dans le fait, non pas que cette position est impossible, mais surtout dans le constat que « la science n'en a pas la moindre espèce d'idée »⁴⁰⁹.

Cependant donc, il n'est peut-être pas certain que nommer cette dérive de la science comme discours de la science soit fondé. Un autre argument m'amène à penser qu'il serait davantage opportun de parler de discours de la médecine. Je pense notamment à ces signifiants qui parcourent le lien social et qui se caractérisent par le fait de cristalliser la possibilité de penser. Quelle promesse recèlent-ils pour parvenir à une telle opération de fixation dans les esprits ?

Rappelons en quelques uns : « égalité », « bien-être », « santé », « sécurité », « parité »...

Et si un concept pouvait les relier entre eux ?

C'est dans la reprise que Lacan fait du banquet de Platon, que l'on peut trouver un signifiant, qui pourrait permettre de différencier la médecine et la science, en tant qu'elle diffère du scientisme se prenant pour une science, ou encore de ce que l'on appelle aujourd'hui, sans doute à tort, la science. Il est assez intéressant de remarquer que ce même signifiant, pourrait tout aussi bien s'accorder à une tendance qui apparaît organiser le lien social moderne, et que l'on pourrait résumer à la recherche de « **l'harmonie** ». Or, ce même signifiant, organiserait le discours de la médecine dans laquelle « je ne sais quelle aversion s'y marque à l'idée de se référer à quelque conjonction des contraires que ce soit, et même si on la situe dans le réel, comme la création d'un phénomène qui me paraît ne lui être en rien assimilable, à savoir celui de l'accord. Il semble que quand il s'agit de veiller à l'idée d'harmonie – pour parler en termes médicaux, de diète ou de dosage -, l'idée de mesure, de proportion, doit être maintenue jusque dans son principe. La vision Héraclitéenne du conflit comme créateur en lui-même ne peut d'aucune façon être soutenue au gré de certains esprits [...]. Il y a là une partialité que nous ne partageons pas. Toutes sortes de modèles de la physique nous ont apporté l'idée d'une fécondité des contraires, des contrastes, des oppositions, et d'une non-contradiction absolue du phénomène avec son principe conflictuel »⁴¹⁰. Cette notion d'harmonie n'est pas sans évoquer une idée très présente dans toutes les religions. Si nous y associons le fait que la médecine prend en charge la question de la mort, ne devrions-nous pas oser la question suivante : **la médecine est-elle devenue notre église ?**

⁴⁰⁹ J. Lacan, [1975], « Le triomphe de la religion », Seuil, Paris, Janvier 2005, page 73.

⁴¹⁰ J. Lacan, [1960-1961], « Le transfert », Seuil, Paris, Juin 2001, page 93.

b) Virtualité numérique et virtualité du miroir : mort et narcissisme.

Qu'est ce que la virtualité du miroir ?

On ne peut évidemment pas, pour tenter de la définir, faire l'économie de la contribution du célèbre Stade du miroir. Le titre même de cette communication annonce d'emblée à quoi cette virtualité nous introduit : le « je ». Il s'agit donc d'une sorte de matrice du désir, prenant source dans le reflet inversé du corps. « Mais le point important est que cette forme situe l'instance du moi, dès avant sa détermination sociale, dans une ligne de fiction, à jamais irréductible pour le seul individu »⁴¹¹. Se fonde sur cette structure de fiction, l'inconciliable entre éprouvé du corps qui renvoie à l'éclatement, et la tendance à l'unification de ce même corps, auquel vient se surajouter l'image spéculaire du corps. Il est apparu une néo-virtualité, la virtualité numérique, qui doit, en premier lieu, nous interroger sur en quoi elle se différencie de la première. Mais tout d'abord n'oublions pas de souligner comment elle s'en rapproche, en ceci, que l'image est là aussi au centre de cette virtualité. La virtualité numérique « attrape » donc le sujet dans une dimension qui l'a préalablement structuré. Elle vient aussi se placer au lieu de cette aspiration à l'unité. Dans la virtualité du miroir, s'introduit également la dimension de l'Autre. Où se situe l'Autre dans la virtualité numérique ?

Dans le jeu vidéo, dans le film qui passe à la télé, l'autre est en quelque sorte dans le miroir, c'est-à-dire qu'il peut y avoir cette identification, pas par l'image du corps du sujet qui se reflète dans le miroir, mais davantage par une sorte de clonage, où l'autre devient mon double. Il y a peut-être là une sorte d'inversion. C'est-à-dire que le sujet face à son image dans le miroir va se lancer dans un procès de construction de l'image de son corps, soit dans un mouvement imaginaire, fantasmatique, alors que dans l'identification à l'image qu'il trouve dans l'écran, l'image vient en quelque sorte le reconstruire sans intervention de l'imaginaire. Le fantasme se trouve en quelque sorte livré « clef en main ». ***In fine ce n'est donc pas le même imaginaire qui se déploie, si tenté donc, qu'on puisse encore parler d'imaginaire.*** Il en résulte un rapport radicalement différent au réel. Si le réel se prolonge par l'imaginaire⁴¹², le reflet que renvoie l'écran, entendu comme stoppant quelque chose du processus créatif de l'imaginaire du sujet, le « déconnecte » en quelque sorte du réel. La

⁴¹¹ J. Lacan, [1949], « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du jeu », in « Ecrits I », Points, Paris, Octobre 1999, page 93.

⁴¹² Comme nous l'avons déjà vu, Lacan évoque dans le séminaire « L'insu que sait de l'une bévée s'aile à mourre », leçon 7, cette idée que le réel se prolonge dans l'imaginaire sans qu'on sache où s'arrête l'imaginaire et le réel.

formule Lacanienne du fantasme⁴¹³, peut aussi s'entendre, en tant qu'au-delà du fait qu'il engage le sujet dans une course désirante par le ratage de l'objet qui s'y instaure, il le protège également du surgissement brut du réel. Cette « protection » du réel paraît donc limitée dans la virtualité numérique. Le virtuel devient même dans certains cas une sorte de double du réel, au point que le réel devient « effacé par son double »⁴¹⁴, réel se révélant dès lors comme « un fantôme potentiellement dangereux »⁴¹⁵, puisque quoi qu'on y fasse il fera retour. La question qui en résulte pour un clinicien orienté dans sa pratique par la psychanalyse est rude, dès lors qu'on pose ce constat de la faiblesse du fantasme, associé aux flots d'images et de messages reçus, par le biais des différents médias. Par exemple, « on avait calculé qu'entre sa naissance et l'âge de 18 ans, toute personne était exposée en moyenne à 350 000 publicité »⁴¹⁶. Peut-on éviter cette question : « peut-on parler d'inconscient dans la perspective des automates, des clones et des chimères qui relaieront l'espèce humaine ? »⁴¹⁷.

Revenons sur la démarche de cette thèse. Vouloir faire de la mort une condition de l'inconscient, est une manière de revenir sur le statut de l'inconscient lui-même. Au fond, il apparaît que l'hypothèse Freudienne ne fonctionne plus tout à fait, face à un sujet embarqué dans la postmodernité, et qui se meut dans une tentative de déconnexion des dimensions du sexe et de la mort. Or, il y a dans ce travail, la tentative de réintroduire dans ma clinique, un concept pouvant davantage y suppléer. Cependant, si nous radicalisons le problème encore un peu plus, en proposant de manière un peu caricaturale qu'il n'y a plus d'hypothèse de l'inconscient qui tienne, alors la psychanalyse serait entrain de disparaître. Si la fiction de l'analyste s'est construite sur les ruines du royaume de dieu (« dieu est mort »)⁴¹⁸, peut-être pourrions-nous proposer aujourd'hui que « le psychanalyste est mort ». Car sans imaginaire l'opération d'une fonction analyste paraît devenir impossible. Je repense en écrivant ces quelques lignes, au psychanalyste à qui je rends compte régulièrement de ma clinique, qui me dit un jour : « *Nous sommes des dinosaures* ». Si je prends le commentaire à la lettre, est-ce l'extinction qui nous attend ?

⁴¹³ §0a.

⁴¹⁴ J. Baudrillard, « L'échange impossible », Galilée, Paris, 1999, page 61.

⁴¹⁵ Ibid.

⁴¹⁶ F. Beigbeder, [2000], « 99 Francs », Folio, Paris, Mai 2004, page 63.

⁴¹⁷ J. Baudrillard, « L'échange impossible », Galilée, Paris, 1999, page 51.

⁴¹⁸ J'ai la conviction que la naissance de la psychanalyse n'aurait pas pu être possible sans qu'au préalable se soit développée la philosophie de Nietzsche. L'ouvrage suivant le démontre très bien : P.L. Assoun, [1980], « Freud et Nietzsche », PUF, Paris, Octobre 2008.

Les virtualités numérique et du miroir, semblent donc pouvoir se différencier dans l'écart existant entre image et imaginaire. Michael, me confia comment son monde fantasmatique ne pouvait s'organiser autrement qu'en se rattachant à des images. Ou encore qu'il ne pouvait imaginer qu'en partant d'une image. « Ici, l'imagination est totalement enrayée dans l'image [...]. La dimension de l'imaginaire s'est effondrée ; chez le malade ne subsiste plus que la capacité d'avoir des images, des images d'autant plus fortes, d'autant plus consistantes que l'imagination iconoclaste s'est aliénée en elles »⁴¹⁹. Ce que décrivent ces quelques lignes me semble s'accorder à ce que je décris dans cette rencontre clinique. À ceci près que Foucault y déploie l'idée, que l'imaginaire se trouverait restreint de s'enraciner dans des images. La libération de l'imaginaire, par la réduction de ces images, est ce qu'il décrit comme le processus que doit viser une psychothérapie. Mais dans ma clinique, l'impact de la dimension de l'image me paraît encore bien plus fort. Dans certains cas, le sujet semble se vivre dans le regard de l'Autre, comme une image figée. Il n'est plus qu'un « cliché » instantané. Et ce sont bien d'ailleurs des « clichés » qu'on retrouve dans le discours. L'imaginaire n'est plus le travail du sujet, c'est un travail qui lui est extérieur et qu'il n'a plus qu'à copier. Cette copie n'engendre donc plus un sujet, mais le double d'un sujet.

Bien que la dichotomie entre virtualité numérique et virtualité du miroir, ne soit sans doute pas si tranchée, je trouve cependant intéressant de tenter de penser comment le passage de l'une à l'autre peut se faire, par une reprise de ces notions dans la question du transfert. Valérie et Michael, sont pris dans des images, mais il me semble retrouver chez eux la trace d'un désir. On ne peut donc affirmer qu'ils soient totalement perdus dans un double qui les aurait en quelque sorte totalement recréés. On entend en même temps que la question de l'image vient enkyster quelque chose du côté de l'imaginaire. Ils paraissent dans une sorte d'entre-deux. Ceci peut également s'entendre dans les allers-retours qu'ils font dans le transfert, où ils semblent s'engager dans la voie d'un travail de parole, puis disparaissent, puis reviennent. Ce phénomène je l'observe d'ailleurs avec d'autres personnes, qui se trouvent bien souvent appartenir à une même catégorie d'âge. Il y a dans ces cas un jeu de présence et d'absence qui vient à s'articuler. Ceci me fait associer sur certaines addictions : par exemple certains fumeurs de cannabis, qui s'arrêtent en se plaignant des effets sur eux de leur consommation, puis reprennent, et recommencent, comme dans une sorte de cycle. Cette notion d'addiction, est aussi entendue du côté de pratiques autres que la consommation de substance. Et c'est après tout en ça que peut résider l'éventuelle pertinence de la formule.

⁴¹⁹ M. Foucault, [1954], « Introduction », in « Dits et Ecrits I », Gallimard, Paris, Mai 2001, page 144.

C'est-à-dire, que bien que le fait de regrouper tous ces phénomènes sous le terme d'addiction, me paraît en soi critiquable, cela montre néanmoins que l'addiction est devenue un modèle, et pourquoi pas un modèle du transfert. **On pourrait en effet formuler que nous sommes passés d'un transfert d'attachement, c'est-à-dire d'amour, à un transfert d'addiction, donc de dépendance.** Le sujet deviendrait dépendant de toute une série d'objets (pornographie, drogue, pratiques extrêmes, internet...), et parallèlement il pourrait devenir dépendant de son « psy », venant en quelque sorte équilibrer les choses. Cette idée m'évoque une personne venue me rencontrer et qui m'avait demandé avec une certaine crainte qui cachait peut-être une forme de souhait : « *Peut-on devenir dépendant de son psy ?* »

Cette jouissance facile de l'objet, en tant qu'elle remplit l'espace de vie d'un sujet, nous montre au regard de cette clinique, qu'elle devient paradoxalement insupportable. Ainsi il apparaîtrait qu'un être humain ne puisse être « heureux » que s'il en a payé le prix. Le retour de la mort (angoisse de mort, chute du désir, pratique à risque), peut dans cette logique, être entendu comme le prix de cette jouissance particulière. Le lien du sujet avec son double numérique (personnages facebook, personnages de jeux vidéos, personnages de films...) se trouverait donc lié à la question de la mort, de ce que dans la virtualité numérique la mort n'est pas inscrite. On ne meurt pas dans ce monde. À contrario, la mort est inscrite dans le stade du miroir puisque le reflet dans le miroir est inséparable de la présence du corps. Pour le dire autrement, ce reflet n'est possible que si présence du corps il y a. **C'est ainsi que nous revenons à cette idée que le réel de la mort, en tant qu'il ferait retour dans la vie des sujets, de vouloir s'y soustraire au plan imaginaire et symbolique, pourrait nous apparaître comme un point de réel autre, que le réel de la survenue de la mort elle-même à la fin de la vie.**

Au-delà de ces considérations, un nouveau concept mérite bien d'être inséré dans cette réflexion sur la virtualité, sur l'image : le narcissisme. « Le terme de narcissisme, pour Freud comme pour Lacan, renvoie bien au mythe de Narcisse, c'est-à-dire à une histoire d'amour où le sujet finit par si bien se joindre avec lui-même qu'à trop se rencontrer il trouve la mort »⁴²⁰. Voilà une autre manière d'entendre la thématique de la mort, et que ma clinique pointait déjà, si j'ose dire, à mon insu. **Et si la question de la mort était tout simplement une dimension relevant en premier lieu de la dimension narcissique ?**

⁴²⁰ R. Chemama et B. Vandersmersch, [1995], « Dictionnaire de psychanalyse », Larousse, Paris, Février 2003, page 265.

Ce fait semble s'accorder à plusieurs points soulevés dans cette thèse. Nous étions déjà arrivés à l'idée que dans le suicide se jouait quelque chose autour d'une incapacité au renoncement. Si l'on part du principe que le suicide puisse poser une question touchant au narcissisme du sujet, on peut donc la lier à la thématique du renoncement, dans le sens où le propre du narcissisme c'est de ne céder sur rien. Mais pas au sens du « ne pas céder sur son désir », qui en quelque sorte répond d'un effort et d'un consentement du sujet à la loi qu'introduit le signifiant, mais d'un « ne pas céder » répondant à l'inverse à une incapacité d'y consentir. Par là même, se donne à entendre en quoi narcissisme et désir, peuvent s'opposer chez un sujet⁴²¹. Ceci amène à un autre élément de réflexion possible, et qui touche aux pathologies de l'archaïque⁴²², c'est-à-dire en lien avec la clinique que j'ai rapportée, dans laquelle la question du narcissisme était sans doute assez centrale. Il est d'ailleurs intéressant de souligner « qu'étymologiquement « narcissique » et « narcotique » viennent du même mot »⁴²³.

Pour poursuivre ma réflexion, il m'apparaît intéressant de reprendre un texte de Freud intitulé « Ephémère destinée »⁴²⁴. Il y relate le malaise d'un ami poète avec qui il se promenait en ces termes : « le poète admirait la beauté de la nature qui nous entourait, mais sans s'en réjouir. La pensée le troublait que toute cette beauté était vouée à passer »⁴²⁵. Freud répond à cette idée : « non, il est impossible que toutes ces splendeurs de la nature et de l'art, du monde de nos sensations et du monde extérieur, soient vraiment appelées à se dissoudre dans le néant. Il serait trop insensé et trop sacrilège de croire à cela. Elles ne peuvent pas ne pas se perpétuer d'une manière ou d'une autre, soustraites à toutes les influences destructrices. Mais cette exigence d'éternité est trop manifestement un résultat de notre vie de désir pour pouvoir prétendre à une valeur de réalité. Ce qui est douloureux aussi peut être vrai. Je ne pouvais me décider ni à contester l'universalité de l'éphémère destinée ni à revendiquer une exception pour la beauté et la perfection. Mais je contestais la pensée du poète pessimiste selon laquelle l'éphémère destinée du beau entraînerait la dévalorisation de celui-ci. Accroissement de valeur, bien au contraire ! La valeur d'éphémère est au regard du temps une valeur de rareté. La limitation dans la possibilité de la jouissance augmente le prix de celle-

⁴²¹ Ce que Freud semblait placer dans la différence entre libido sexuel et libido narcissique

⁴²² Nomination que m'a proposée le Pr. Mohammed Ham en ce qui concerne une des spécificités de la clinique que je lui rapportais.

⁴²³ F. Beigbeder, [2000], « 99 Francs », Folio, Paris, Mai 2004, page 119.

⁴²⁴ Rappelons que Michael m'amène à entendre dans « éphémère », l'« effet-mère ».

⁴²⁵ S. Freud, [1915], « Ephémère destinée », in « Résultats, idées, problèmes », PUF, Paris, Septembre 2007, page 233.

ci »⁴²⁶. Il adressa bien entendu l'argument à son ami poète qui ne lui sembla y trouver aucun réconfort, ce que Freud interprète comme une résistance qu'il tente d'expliquer. Il articule son raisonnement autour du concept de deuil. Freud ne renonce pas à quelque chose face au vécu que lui renvoie le poète. Il constate pourtant qu'« un an plus tard, la guerre éclatait et dépouillait le monde de ses beautés »⁴²⁷. Mais Freud conclut quelques lignes plus loin : « nous reconstruirons tout ce que la guerre a détruit, peut-être sur une base plus solide et plus durablement qu'auparavant »⁴²⁸. Il m'apparaît que nous avons dans cette dialectique entre Freud et son ami poète, deux versions du narcissisme, qui se différencient en particulier dans leur rapport au temps. Quand le poète replace les choses dans l'éternité, c'est-à-dire au fond hors du temps, le monde reste teinté par la mort et la destruction. Freud de son côté, semble oublier le point de départ hors temps du poète, pour y replacer sa propre chronologie, dans un avant et après guerre, où les choses se reconstruisent de manière encore plus solide. J'avais fait la remarque au sujet d'un certain nombre de personnes toxicomanes que j'ai rencontrées, que quelque chose d'une difficulté d'inscription dans le temps se repérait aisément dans la clinique. Difficulté pour être présents, à l'heure, pour se projeter dans un avenir, à quoi viennent donc s'associer des questionnements sur le concept de narcissisme. Le Hors-temps renvoie à une dimension archaïque, à une indifférenciation qui conduit le poète à ressentir la destruction à venir dans le présent de la beauté qu'il contemple. Ainsi, la mort, en tant qu'elle est la borne irremplaçable de cette mise en place d'une temporalité, en ce sens que le temps ne peut se concevoir que d'être fini (l'éternité signe l'absence de la notion du temps), la « qualité » du narcissisme doit donc pouvoir s'apprécier en relation avec cette notion. Il est aussi possible de retrouver la question de la présence et de l'absence, en ceci que quelque chose ne saurait s'absenter chez le poète, où l'éphémère lui est d'une insoutenable présence, quand pour Freud la présence d'une pensée renvoie toujours à l'absence d'une autre d'où est issue la mise en place de sa temporalité. « Cette scansion temporelle fait que l'identité de l'objet est maintenue et dans la présence, et dans l'absence. Nous avons là la portée exacte, la signification du symbole en tant qu'il se rapporte à l'objet, c'est-à-dire à ce qu'on appelle le concept. Or, nous trouvons là illustré quelque chose qui paraît si obscur quand on le lit dans Hegel, à savoir que **le concept, c'est le temps** »⁴²⁹.

⁴²⁶ Ibid.

⁴²⁷ Op.cit. page 235.

⁴²⁸ Op.cit. page 236.

⁴²⁹ J. Lacan, [1953-1963], « Des noms-du-père », Seuil, Paris, Janvier 2005, page 41.

De là Freud semble tirer sa capacité à entendre le discours du poète tout en ne tombant pas dans le gouffre qui s'ouvre sous ses pieds. Il y a une sorte de jeu de destruction et reconstruction du narcissisme, si l'on veut bien poser l'hypothèse que ces idées projetées sur la beauté du monde, sont en partie en lien avec cette instance psychique. C'est-à-dire que le poète semble enfermé dans la dimension de la destruction. J'y associe des rencontres cliniques avec des sujets « idéalistes », bloqués dans une position en quelque sorte inversée de celle du poète, et qui masquent, par leur posture, un fond dépressif. Ces deux extrêmes me semblent se rejoindre. Le terme de reconstruire utilisé par Freud, pourrait signer la capacité de passer d'un registre à l'autre, qui serait une manière plus viable de supporter le réel. C'est-à-dire une capacité à supporter à la fois la beauté du monde et son éphémère destinée. Le terme d'éphémère me renvoie à l'interprétation que j'eus pour Michael dans sa recherche de « l'effet-mère ». L'illusion maternelle pourrait être celle qui consiste à penser et en somme à vouloir, que rien ne bouge. On entend que Freud, qui représente le psychanalyste, se meut entre deux positions de destruction puis reconstruction, qu'on retrouve d'ailleurs dans son propre mouvement intellectuel. Son narcissisme est en quelque sorte rendu malléable par sa capacité de renoncement qui le pousse à reconnaître l'éphémère destinée, mais aussi le désir qui l'amène à reconstruire. Il y a là matière à entendre comment désir et renoncement sont les deux termes essentiels à supporter l'existence.

c) De l'incinération des corps comme trace de la shoah : quel dispositif poursuit l'éradication de l'humain ?

La veillée funéraire n'est plus vraiment à l'ordre du jour. « Le cadavre, soustrait aux regards autres que ceux de la famille proche et du personnel hospitalier, n'est l'objet, sauf exception, d'aucune « veille » de la part des vivants, mais conservé au froid en attendant les funérailles « expéditives » auxquelles on assiste souvent maintenant »⁴³⁰. Je voudrais en particulier souligner le développement massif de la crémation, dont on peut se demander si elle ne deviendra pas à terme, le mode privilégié du traitement du cadavre. « En 1972, il n'existait que 5 crématoriums en France [...] »⁴³¹, il y en aurait à ce jour un peu plus de 140⁴³². Les incinérations elles-mêmes « sont passées de 2415 en 1974 (soit 0.443% des décès)

⁴³⁰ J.L. Shlegel, « Logiques de l'incinération », revue « Etude », Décembre 1985, tome 363, page 678.

⁴³¹ J.L. Angué, « Incinération et rituel des funérailles », revue « Etude », Décembre 1985, tome 363, page 665.

⁴³² D'après l'Association Française d'Information Funéraire en 2010 (AFIF), <http://www.afif.asso.fr/francais/Default.htm>, [consulté le 10 Décembre 2013].

à 11812 en 1984 (soit 2.171% des décès) »⁴³³. En 2010, elles auraient constituées 30% sur le total des décès⁴³⁴. On ne peut évidemment pas se passer d'être interrogé par une évolution aussi fulgurante. Bien entendu, il est possible de citer un cortège de bonnes raisons : « elles font appel à l'hygiène (en référence au mythe d'une « mort propre »), à l'urbanisme (les grands espaces affectés aux cimetières deviennent inutiles), à l'écologie (la terre appartient aux vivants !), au progrès (« cela se fait dans d'autres pays, pourquoi pas en France ? »), à l'économie (mais l'argument du moindre coût est généralement contesté) »⁴³⁵. Pourtant de manière très contradictoire « d'assez nombreux témoignages, émanant de personnes ayant assisté à une incinération, font état pour le moins d'un malaise devant cette façon de faire disparaître les corps »⁴³⁶. Ce malaise, pointé ici il y a près d'une trentaine d'années, est peut-être moins d'actualité, mais il y a de quoi l'interroger. Je ne peux pas m'empêcher d'y associer l'image des fours crématoires de la shoah. Bien sûr, il ne s'agit, à première vue, que d'une simple association. Cependant quelque chose de l'effacement de la trace s'y adjoint aussi. « L'incinération supprime radicalement le cimetière et la visite ou l'entretien de la tombe. Elle opère une délocalisation radicale du corps mort »⁴³⁷. Il y a dans cette opération, lorsque le choix est fait d'éparpiller les cendres, une atteinte portée à la dimension de sépulture et donc au symbolique. Tout cela tend à clore la possibilité d'élaborer autour de la question de la mort, car tout un chacun pour « vivre l'entrée en mort de l'autre, [...] avons besoin de temps, de lieu, de rites »⁴³⁸. **« Nous devons donc bien prendre acte que « malgré les divergences d'interprétation d'une réalité très complexe, tous les auteurs s'accordent en effet pour diagnostiquer au XXème siècle une stratégie forcenée afin d'ignorer la mort, et donc ne pas assister soi-même le mourant, ne pas regarder le mort et effacer les vestiges de son passé »**⁴³⁹. Voilà une des conclusions à laquelle nous mène inévitablement cette exploration des actualités de la mort. Pour parachever ce constat, je voudrais évoquer les derniers instants d'une crémation, que je tire de mon expérience personnelle, et qui me semble faire lien avec le questionnement déjà soulevé des virtualités numériques et du miroir. Au moment où le cercueil est amené pour entrer dans le four crématoire, la famille et les proches sont invités à assister à la scène dans une petite pièce où trône un écran. Une sorte d'hôtesse annonce ce qui va se passer, dans un discours très stéréotypé : « *Nous allons maintenant*

⁴³³ J.L. Angué, « Incinération et rituel des funérailles », revue « Etude », Décembre 1985, tome 363, page 665.

⁴³⁴ D'après l'Association Française d'Information Funéraire (AFIF).

⁴³⁵ J.L. Angué, « Incinération et rituel des funérailles », revue « Etude », Décembre 1985, tome 363, page 664.

⁴³⁶ Op.cit. page 663.

⁴³⁷ J.L. Shlegel, « Logiques de l'incinération », revue « Etude », Décembre 1985, tome 363, page 678.

⁴³⁸ I. Lotzika, « Malaise pour un dernier adieu », revue « Etude », Décembre 1985, tome 363, page 658.

⁴³⁹ J.L. Shlegel, « Logiques de l'incinération », revue « Etude », Décembre 1985, tome 363, page 678.

assister à la crémation de » Madame ou Monsieur Untel. L'écran s'allume et l'on voit un opérateur, sans tenue cérémonielle, qui, assez machinalement, fait entrer le cercueil dans le four. L'écran s'éteint. Tout se passe à une vitesse stupéfiante. On n'a pas le temps de penser. De plus, la présence de cet écran, le fait de voir se dérouler l'action sur celui-ci, n'est tout de même pas anodin. Il en ressort un sentiment d'irréel. Est-ce que voir un cercueil entrer dans un four crématoire par le biais d'un écran permet de faire reposer un fantasme sur ce type d'événement ? La mort elle-même est-elle devenue une simple virtualité ? Pouvons-nous penser que cela ait un rapport avec la shoah, puisque ce lien est venu ?

Il est vrai qu'il existe des corrélations troublantes, bien qu'elles n'aient à elles seules pas valeur de démonstration, pour des raisons méthodologiques évidentes. Cependant je tiens à les exposer, pour la simple et bonne raison qu'elles éveillent quand même chez moi, un certain étonnement.

Après l'holocauste, « il y a d'abord eu, cela a été souvent rappelé, une période de silence, qui fut avant tout celle de la surdité des sociétés au cours des vingt cinq ou trente années qui ont suivi la guerre »⁴⁴⁰. C'est en 1978 que le génocide juif entre dans la culture de masse, au travers des premières déclarations négationnistes, et de la diffusion d'un téléfilm qui obtenu un succès mondial (« Holocauste »)⁴⁴¹. Or, on peut remarquer que c'est à la même période, qu'en France, les demandes de crémation des corps, se mettent à augmenter de manière exponentielle. Au-delà de cette analogie, l'absence de sépulture qui caractérise le génocide, et celle dont découle l'augmentation des crémations de nos jours, en est une autre. La question de la parole ressurgit également, puisque la rapidité avec laquelle on enterre les corps porte aussi atteinte à cette dimension. Ceci peut s'associer, à un autre effet qu'on observe suite à l'expérience de la shoah, à savoir que « dans les espaces privés, au sein des familles ashkénazes, régnait [un] silence. Les parents avaient de multiples raisons de se taire. Ils voulaient [...] épargner à leurs enfants le fardeau du passé pour que, ainsi délestés, ceux-ci puissent sans entraves se projeter dans l'avenir »⁴⁴². Mais, « ce n'est pas seulement de la guerre et des morts dont les parents ne parlaient pas, mais également du monde juif d'avant la destruction »⁴⁴³. Nous rejoignons par là, la dimension de la transmission par la parole. Peut-être qu'en accélérant les enterrements, qu'en faisant disparaître les corps on croit se libérer d'un fardeau. Seulement, dans ce « fardeau », se cache tout de même aussi la question d'une

⁴⁴⁰ N. Lapierre, « Le cadre référentiel de la shoah », revue Ethnologie Française, 2007, XXXVII, 3, page 475.

⁴⁴¹ Op.cit. page 476.

⁴⁴² Ibid.

⁴⁴³ Ibid.

transmission, dans ses versions imaginaires et symboliques. Les survivants de l'holocauste, qui gardèrent le silence sur l'horreur du génocide, ainsi que sur le monde qui l'avait précédé, n'échappaient pas pour autant à une transmission, mais la faisaient basculer dans un autre registre, celui de la répétition, soit du réel. « Ni récit, ni oubli, telle était la double contrainte [...], l'injonction paradoxale imposée à la génération après guerre »⁴⁴⁴. Voici donc une nouvelle analogie possible avec les crémations modernes : **ni récit, ni oubli. Ou pour le dire autrement, pour oublier faut-il encore qu'il y ait un récit. Existe-t-il un lien entre l'effacement de la mort dans notre lien social et l'expérience concentrationnaire ?**

La question de la mémoire de la shoah pose problème. On ne peut pas dire qu'il n'y ait aucune constitution d'une mémoire à ce sujet. Mais cette mémoire fait défaut quelque part. Paul Ricoeur associe le « trop d'oubli » au refoulement⁴⁴⁵, et le « trop de mémoire » à une compulsion de répétition, l'un et l'autre relevant d'un blocage sur le passé, rendant impossible toute véritable remémoration⁴⁴⁶. Nous serions donc passés d'un « trop d'oubli », à un « trop de mémoire », ce qui laisse en suspend le « trop ». Ainsi, « Plusieurs auteurs, avant et après la publication de l'ouvrage de Paul Ricoeur, ont pris parti de façon plus radicale contre ce qu'ils considéraient comme un culte mémoriel abusif et pernicieux »⁴⁴⁷. Ce qui est en particulier questionné, est la mise en avant du statut de victime, qui mettrait en danger la possibilité de tirer « une réflexion sur la dimension universelle d'un tel désastre »⁴⁴⁸. On pourra souligner l'importance qu'a pris le statut de victime dans le lien social postmoderne⁴⁴⁹. Par là même, la Shoah peut s'entendre comme un cadre de référence pour le penser. Il semblerait que quelque chose se perpétue à l'insu de ceux mêmes qui pensent accomplir le devoir de mémoire. Au regard du sujet traité ici, la question qui peut se poser est donc la suivante : **l'entreprise de l'holocauste a-t-elle générée un processus d'effacement de la mort elle-même ? Ce processus se poursuit-il, et si oui, comment ?**

⁴⁴⁴ Ibid.

⁴⁴⁵ Ce que je ne partage donc pas, puisque j'y associais l'échec d'une transmission dans les registres de l'imaginaire et du symbolique. Je parlerais plutôt de déni. Bien entendu, ce déni, est à entendre comme issu du traumatisme, si ce mot est suffisant, pour qualifier ce qu'on vécu les survivants des camps de concentrations...

⁴⁴⁶ P. Ricoeur, « La mémoire, l'histoire, l'oubli », Seuil, Paris, 2000.

⁴⁴⁷ N. Lapierre, « Le cadre référentiel de la shoah », *Ethnologie Française*, XXXVII, 3, 2007 page 478.

⁴⁴⁸ Op.cit. page 479.

⁴⁴⁹ Ainsi que les difficultés qu'il a générées dans bien des prises en charge, fussent-elles liées à la question du traumatisme, ou à d'autres.

Dans son ouvrage, « 99 Francs », Frédéric Beigbeder fait de la publicité le rouage central du système de consommation. « Clairement, la publicité moderne naît avec les marques, avec la consommation de masse rendue possible par la révolution industrielle »⁴⁵⁰. Pourrions-nous dégager quelque chose d'un discours qui organiserait le lien social postmoderne, dans ce qui caractérise l'essence du discours publicitaire ? Partons donc de ce que l'on pourrait appeler l'énonciation de ce même discours. Son objectif est de convaincre des sujets qu'il faut consommer. Le publicitaire Marcel Bleustein Blanchet parlait même d'« une rage de convaincre »⁴⁵¹. Pour arracher cette conviction, bien des méthodes furent mise au point, se frottant souvent aux questions éthiques. L'idée centrale du publicitaire, est de promouvoir « l'expression émotionnelle d'un argument rationnel »⁴⁵². Je relierais ce fait à ce qui me frappe chaque jour dans ma clinique, c'est-à-dire cette tendance dont je ne peux affirmer avec certitude qu'elle est actuelle, occidentale, ou je ne sais quoi d'autre, mais qui résonne avec une position qui consiste à n'accorder de valeur aux ressentis, qu'à condition que s'y associe un élément jugé rationnel ou raisonnable. Pour le dire autrement, une autocensure, et non pas un refoulement, puisqu'elle concerne souvent des signifiants qui circulent dans le lien social : « égalité » par exemple. Mais cette censure paraît porter le discours social en termes de banalités morales. Je retrouve ainsi l'idée associée à la publicité, à savoir qu'elle « ne peut être en rupture avec ce qui est socialement admis en termes d'images et de messages »⁴⁵³. Cette boucle qui se forme entre le consommateur et les publicités, met en circulation des signifiants de manière répétitive, et on peut s'interroger sur le conditionnement ainsi généré : « je suis partout. Vous ne m'échapperez pas. Où que vous posiez les yeux, trône ma publicité. Je vous interdis de vous ennuyer. Je vous empêche de penser. »⁴⁵⁴.

L'articulation qu'on peut y faire à la question de la mort, réside en partie dans le rôle de la publicité, ou plutôt de la propagande dans ce que l'on pourrait nommer les entreprises de mort à grande échelle, c'est-à-dire la guerre et le génocide. Ce qui différencierait la propagande de la publicité, c'est que la publicité est « issue de plusieurs émetteurs en concurrence »⁴⁵⁵. Pour autant, on peut également souligner que les agences publicitaires

⁴⁵⁰ M. Lévy, dans la préface à l'ouvrage de S. Pincas et M. Loiseau, « Une histoire de la publicité », Taschen, Köln, 2008, page 12.

⁴⁵¹ Op.cit. page 13.

⁴⁵² Op.cit. page 17.

⁴⁵³ L. Chomarat, « La publicité », collection « Que sais-je ? », PUF, Paris, 2013, page 98.

⁴⁵⁴ F. Beigbeder, [2000], « 99 Francs », Folio, Paris, Mai 2004, page 21.

⁴⁵⁵ Op.cit. page 6.

« fonctionnent toutes de la même façon »⁴⁵⁶. En quoi serions-nous donc tenus de différencier ces « émetteurs » ?

De manière encore plus subversive, nous pourrions « rappeler que si la publicité est une technique d'intoxication cérébrale qui fut inventé par l'américain Albert David Lasker en 1899, elle a surtout été développée avec beaucoup d'efficacité par un certain Joseph Goebbels dans les années 1930, dans le but de convaincre le peuple allemand de brûler tous les juifs »⁴⁵⁷, ou encore que « la publicité a fait élire Hitler »⁴⁵⁸. Certes, on pourrait contester cette analogie ou la trouver gratuite, à ceci près qu'on ne peut donc pas nier, au prétexte de l'argument qui différencie la publicité de la propagande, qu'il s'agit là d'un outil redoutable de manipulation de masse. De plus, il est impossible d'ignorer que le discours des publicitaires, « parle de campagnes, de cibles, de stratégies, d'impact »⁴⁵⁹. Ce langage guerrier, nous ramène à une origine plus ancienne de la propagande, dont dérivera la propagande nazie. La première grande expérience de propagande, fut celle des alliés au moment de la première guerre mondiale. Elle était riche du développement déjà commencé dans la publicité. « La fascination qui en résultait pour le pouvoir de la propagande, ainsi que son déploiement absolument dévastateur par les Alliés offraient aux organisations de publicité une occasion rêvée de développer leur image professionnelle »⁴⁶⁰. C'est ainsi que « le souci de communiquer avec le public de masse et d'influencer l'opinion publique était donc devenu un enjeu politique majeur dans l'entre-deux-guerres »⁴⁶¹. On peut donc en déduire que quelque chose du discours capitaliste a commencé d'infiltrer la conscience commune, dès lors que la publicité a émergé comme moyen commercial, mais aussi comme arme. « Ainsi Reiner Diederich et Richard Grübling veulent démontrer qu'il existe une connexion étroite entre publicité capitaliste et images de propagande fasciste. Ils soutiennent que les images de la propagande fasciste sont un simple cas particulier de la publicité capitaliste »⁴⁶². Les effets que nous observons dans le lien social postmoderne, et qui ont mené à l'hypothèse de la shoah en tant que cadre de référence possible pour penser les mutations qu'on y observe, donne également à entendre un aspect important. Plus précisément, ce qui fait la spécificité de la position des publicitaires, peut nous évoquer certaines pratiques managériales dans leur

⁴⁵⁶ Ibid.

⁴⁵⁷ F. Beigbeder, [2000], « 99 Francs », Folio, Paris, Mai 2004, page 34.

⁴⁵⁸ Op.cit. page 87.

⁴⁵⁹ Op.cit. page 34.

⁴⁶⁰ R. Corey, « La professionnalisation de la publicité et de la propagande dans l'Allemagne de Weimar », in « Vingtème Siècle », Revue d'histoire, 2009/1 n° 101, page 11

⁴⁶¹ Op.cit. page 10.

⁴⁶² S. Waltraud, « Publicité et propagande dans l'Allemagne national-socialiste et l'Italie fasciste », « Vingtème Siècle », Revue d'histoire, 2009/1 n° 101, page 50.

fondement, tout comme l'influence de ce que je qualifiais de scientisme, et peut-être même ce qui spécifie les organisateurs des entreprises meurtrières à grande échelle. À savoir qu' « un point commun ressort de presque toutes les explications et les recommandations offertes par la nouvelle et vaste littérature sur la propagande moderne et les techniques de publicité [...] Comme l'indique le politologue Friedrich Schönmann (1886-1956), le succès de la propagande anglaise et américaine était dû précisément à son caractère de « **délibération froide** » qui ne s'encombrait guère de scrupules moraux et se tenait à une approche scientifique : « Ses créateurs ont complètement mis de côté leurs propres sentiments et étaient seulement concernés par ce qui provoquerait l'effet désiré. »⁴⁶³. La position ainsi décrite ne serait-elle pas la définition d'un nouvel Homme débarrassé de son humanité ?

On ne peut nier l'aspect central de la publicité dans l'édification d'une société, où le tabou de la mort semble s'articuler à la violence de son retour comme réel de mort. Octave, publicitaire cynique personnage du roman « 99 Francs » de Frederic Beigbeder, explique : « dans ma profession, personne ne souhaite votre bonheur, parce que les gens heureux ne consomment pas »⁴⁶⁴. « Pour la première fois dans l'histoire de la planète terre, les humains de tous les pays [ont] le même but : gagner suffisamment d'argent pour pouvoir ressembler à une publicité. Le reste [est] secondaire, ils ne [seront] pas là pour en subir les conséquences »⁴⁶⁵.

On pourra considérer assez facilement que quelque chose se joue autour de la question du mouvement : absence de mouvement du cadavre, absence de changement dans l'institution et chez le sujet, dans les idées. Entendu ainsi, la mort du désir est ce qui s'y oppose en quelque sorte. Ce qui m'étonne le plus dans ma clinique, se rapproche de ce que Roland Gori nomme « fabrique des subjectivités ». Mais est-ce vraiment de subjectivité dont il s'agit ?

Le processus d'asservissement moderne repose sur la réponse au besoin. C'est en quelque sorte un modèle de la relation mère-enfant sans intervention de la fonction paternelle. La formule Lacanienne du fantasme, repose sur l'idée, que de l'impossible de l'accès à l'objet, naît le mouvement du fantasme qui oriente le désir du sujet. Que devient le statut du fantasme si l'on considère que le poinçon a tendance à disparaître ? Qu'est ce qui viendrait le remplacer ?

⁴⁶³ Ibid.

⁴⁶⁴ Op.cit. page 19.

⁴⁶⁵ Op.cit. page 33.

La différence entre image et imaginaire, s'articule autour de la question du traumatisme, en ceci que le traumatisme ne produirait que de l'image. C'est pourquoi la névrose traumatique paraît un modèle de compréhension intéressant dans la clinique. J'ai pu repérer chez plusieurs sujets, une plainte du côté d'une addiction à l'image, souvent l'image pornographique. Des sujets voulant se vivre normaux, qui s'étonnaient de leur propension à la recherche de ces images et de l'activité onanque qui l'accompagnait. Je soulignais aussi le côté idéalisé du discours qui pouvait l'accompagner. Ces différents éléments m'évoquent aussi la publicité. Au fond, cette « première couche de discours » me fait l'effet d'un discours publicitaire, et il peut tourner en rond longtemps sans les questions du clinicien. On ne voit pas jusque-là de lien évident avec la question de la mort, à ceci près que l'on peut considérer que quelque chose du désir est attaqué, et que le sujet se trouve dans une forme de stase psychique ou l'hypothèse même de l'inconscient ne peut porter ses fruits. Au-delà de la publicité, on entend bien comment l'interprétation de l'actualité faite par les médias est empreinte de la même idéologie, et comment s'y baladent les mêmes signifiants maître. Il n'y a qu'un pas pour y entendre une forme de propagande. C'est bien d'ailleurs à cela qu'elle ressemble, quand je l'entends reprise dans ce discours homogénéisé de certains sujets, accompagnés de ces signifiant-maîtres qui cèdent sur la simple mise en question du clinicien : « *Qu'appellez vous la dignité ? la liberté ? l'égalité ?* ». « *Nous sommes tous égaux* » ai-je souvent entendu. « *Ah bon !? c'est à dire ?* ». Et là donc, presque invariablement, c'est un gouffre qui s'ouvre pour le sujet, car évidemment tous ces propos polis ne vont pas d'eux-mêmes, et leur fonction est aux antipodes même de ce qu'ils affirment. Les principes mêmes de la démarche publicitaire, clefs de voute du système de la consommation, bien qu'ils ne puissent s'articuler comme discours au sens noble du terme, le sont cependant, dans la dimension d'un savoir qui parle tout seul, et qui produit ces nouveaux sujets. Si ce discours est un meurtre de la subjectivité, de ce que l'humain se fonde de sa division, ou de sa subjectivité que le processus statistique réduit à l'anomalie, nous devons donc bien admettre, que dans une certaine mesure, il y a derrière une logique génocidaire. Déshumaniser et tuer, c'est l'entreprise de la shoah et du génocide en règle générale. C'est là pure entreprise de mort, pas uniquement mort du corps, mais surtout mort de l'humain, chez la victime comme chez les bourreaux. Ce que nous ont transmis les criminels de guerre, n'est pas qu'une histoire dont ils sortent tout à fait perdants, c'est aussi un appareil de mort qui n'a peut-être pas totalement cessé de fonctionner. Et de la même manière dont Lacan souligne que ce qu'est la psychanalyse à quelque chose à voir avec le désir de Freud, et en particulier ce qui ne peut en être analysé, on peut faire la même hypothèse en ce qui concerne le discours publicitaire. Le cocktail d'idéaux et de réponses

supposées au besoin, est donc bien assimilable à de la propagande. L'invasion de la publicité, le développement de son outil, la complexification de sa démarche, est peut-être une des causes de cette mise à mal de la question du désir. Au fond, les sujets modernes eux-mêmes, sans pour autant les résumer à cela, sont devenus des spots publicitaires, de ces idéaux qui caractérisent la modernité dans le sens d'un humanisme prôné. Or, « ce n'est pas tellement parce qu'on a eu un souci moral de l'être humain qu'on a eu l'idée de le connaître scientifiquement, mais c'est au contraire parce qu'on a construit l'être humain comme objet d'un savoir possible que se sont ensuite développés tous les thèmes moraux de l'humanisme »⁴⁶⁶. Ainsi la complexification de ce qu'est un Homme produit de l'humain, quand sa simplification le fait disparaître.

⁴⁶⁶ M. Foucault, [1966], « L'homme est-il mort ? », in « Dits et Ecrits », Gallimard, Paris, Mai 2001, page 569.

3) Réactualisation d'une clinique :

a) Le désir de l'analyste s'appuie-t-il sur une subjectivation de sa propre mort ?

Venir poser la question du désir de l'analyste dans un développement sur la question de la mort, pourrait sembler au premier abord sans lien aucun, à ceci près, que mon expérience clinique, certains échanges et lectures, m'amènent à conclure que ce lien existe. Tout d'abord parce que la question du transfert est évidemment centrale dans une pratique orientée par la psychanalyse. Or, dans la lecture de l'« Etourdit », il apparaît cette phrase : « le discours analytique pour quoi l'amour c'est la mort »⁴⁶⁷. Nous avons déjà ici un premier pont, puisqu'au fond ce dont il s'agit c'est toujours d'amour (et de son envers la haine), soit cette demande d'amour, à l'occasion adressée au clinicien, demande inépuisable jusqu'à la mort. Cet amour s'adresse à un supposé-savoir, et ce qui fait la spécificité de la psychanalyse face à cette demande, c'est le maintien d'un savoir troué, non-achevé, sous tendant sa fécondité clinique. Pour le dire autrement, c'est donc une question d'énonciation. Le problème c'est que cette place d'analyste, il est difficile d'en dire plus, d'en saisir par les mots l'essence, d'autant que la question du style vient toujours à la subjectiver. Cependant, j'ai trouvé chez certains auteurs l'idée que : « l'analyste fait le mort »⁴⁶⁸. Rappelons que Lacan compare l'analyste à un dépotoir. Le psychanalyste semble devoir se mettre en position d'objet, et peut-être de mort, ou encore de fantôme, assénant l'énigme de son discours de manière concise, hors de la vue de son analysant. La crainte fréquente que l'analyste ne meure, n'est-il que le reliquat d'un souhait de mort sur sa personne, ou pourrait-on également l'entendre comme une reprise fantasmatique d'une dimension ayant trait à sa posture ?

« Devenir psychanalyste...et le rester »⁴⁶⁹. Le titre de cet ouvrage semble déjà de lui-même nous en dire quelque chose. Au fond, la vraie question se pose sur le « devenir », et le « rester » (est-ce à dire qu'il y reste ?). Lacan, se définissait comme un éternel passant. Ainsi on pourrait poser la question suivante : **devenir psychanalyste serait-ce, en somme, ne jamais le devenir ?**

Serge André, relate dans l'ouvrage pré-cité, une part de son expérience d'« apprenti analyste », qu'il n'a, selon ses dires, jamais cessé d'être. Celui-ci pensait avoir acquis la

⁴⁶⁷ J. Lacan, [1972], « L'étourdit », Seuil, Paris, 1973, page 32.

⁴⁶⁸ Le Pr. J. Cabassut dans un échange que nous eûmes.

⁴⁶⁹ S. André, [2003], « Devenir psychanalyste ...et le rester », Luc Pire, Liège, Juillet 2007.

conviction suivante sur son analyste, qui avait réalisé son parcours d'analysant avec Lacan : « cette analyse, j'ai eu l'impression de la faire avec quelqu'un qui lui-même n'était pas entièrement satisfait de son analyse avec Lacan »⁴⁷⁰. Sur ce, il se permet une comparaison avec un autre analyste, avec qui il fut en contrôle : « cet analyste-là paraissait n'avoir rien laissé en suspens avec Lacan, dont il avait également été l'analysant. Sa relation à son psychanalyste, et à la psychanalyse, semblait parfaitement univoque. À un certain niveau, je dirais qu'il ne doutait de rien. Ce n'était pas la position du psychotique, de celui qui sait, qui a la certitude et n'a donc plus à croire, mais plutôt celle de celui qui détient la bonne carte, qui a le maître atout en main et pour qui le jeu de la partie n'est dès lors plus qu'une question de style. C'est là que j'en viens à ma seconde hypothèse. Mon contrôleur, à l'opposé de mon analyste, baignait dans la reconnaissance, et de la manière la plus officielle. Voici une confiance qui invite à réfléchir : du point de vue de l'analysant, il n'y a rien de plus inquiétant que de sentir que l'analyste à qui l'on parle ne doute pas d'être dans le bon. »⁴⁷¹. On entend dans cette idée, comment la question du rapport au savoir psychanalytique, de celui qui se voit placé en fonction d'analyste par un sujet, est centrale dans les effets qui se produisent dans la clinique. Cette position devrait donc à la fois se soutenir tout en se doutant. Pour retraduire cette idée, il faudrait de la conviction du désir, associée à la retenue du doute, ou encore une ignorance qui ne se méconnaît pas. Ce rapport a priori inconciliable entre certitude et doute, pourrait donc être ce qui fait le lit de la position d'analyste, la consacrant par là même comme impossible à tenir. Parallèlement, nous pouvons y adjoindre cet aspect qui se dégage de la mort dans son rapport au savoir, qui peut tout aussi bien apparaître comme certitude- l'Homme meurt c'est un fait-, et la capacité humaine à s'en donner le doute.

Si je reviens à l'hypothèse d'un lien entre la position d'analyste et la mort, il s'agit donc de s'interroger : que doit-il en être de ce « rapport » pour que quelque chose « fonctionne » dans les analyses qu'il soutient ?

Si l'analyste « fait le mort », c'est au moins qu'il l'accepte, et qu'il doit en un sens avoir mené un certain travail sur sa propre mort, faute de quoi il se trouverait incapable de soutenir sa posture. La position d'objet est-elle le lit du désir d'analyste, ce qui pourrait s'entendre comme un désir de mort ? Si la notion de se faire objet m'est davantage apparue dans ma clinique comme répondant à une jouissance, qu'en est-il de cette jouissance du côté de

⁴⁷⁰ Op.cit. page 31.

⁴⁷¹ Op.cit. page 32.

l'analyste ? Y-aurait-il quelque chose de l'ordre de la jouissance Autre, ou encore du féminin, puisque nous y avons associé la dimension de se faire objet du désir chez l'analyste ?

Si l'on accepte l'incise faite par cette dernière question, je pourrais la rapprocher d'une idée que je crois pouvoir faire à l'aune de ma clinique, à savoir que pour ce qu'il en est de la mort, les positions homme et femme, pourraient y être convoquées de manière différente. Du côté homme, le courage, la force, le défi, la prise de risque, le combat, me font penser à des contre-investissements, de ce que j'imagine être une peur profondément ancrée de la mort. Et peut-être pour cause, puisque dans la jouissance phallique, la mort ne peut s'entendre que comme fin en tant qu'elle se centre sur le corps. Cette destruction imaginaire, qui est aussi destruction du moi, me questionne également sur le lien que peut entretenir le moi avec la jouissance phallique (« moi je »). Mais la femme connaît-elle une telle crainte, une telle angoisse quant à la thématique de la mort ?

Je pense que non. La mort n'est pas une fin en soi. Chez Paulette, c'est rejoindre un océan « d'amour », pour Valérie c'est une sorte de solution possible. Dans la psychose comme chez la femme, la mort ne semble pas angoisser, donc faire limite. Cela nous dit peut-être quelque chose du rapport de l'analyste à la mort. Mais Paulette et Valérie rencontrent un échec dans leur tentative de soutenir leur désir, contrairement, en théorie, à l'analyste. En quoi se différencient-ils ? Peut-être en ceci que la mort n'est pas un point d'appui à un désir chez Paulette et Valérie mais à une jouissance. « *À quoi ça sert de vivre puisque l'on va mourir ?* » est l'inversion de la formule Epicurienne *Carpe diem*⁴⁷². Le psychanalyste est-il un simple Epicurien ? Sans doute pas. Peut-être même qu'il s'en écarte en ceci, que pour lui la mort doit à mon sens, exister. En tant qu'objet, signifiant, pulsion ?

Au fond peu importe, quelque chose de cette expérience de mort habite sa réflexion et son positionnement. La thématique de la mort, en lien avec le désir d'analyste, ne peut donc également se passer d'une réflexion sur la jouissance de l'analyste : « la vraie question, c'est de savoir si nous pouvons – et si nous devons – nous demander si l'analyste lui-même n'est pas "addict" à sa pratique, ou plus simplement s'il n'y a pas une jouissance propre à la pratique analytique »⁴⁷³. La « jouissance propre » s'oppose-t-elle à une « jouissance sale » ? Au-delà de ce petit trait d'humour, la dimension d'addiction que j'ai pu entendre comme version du transfert, est ramenée du côté de l'analyste. Il me semble que l'on peut différencier

⁴⁷² « Cueille le jour ».

⁴⁷³ R. Chemama, « Jouissance dans la cure, jouissance de l'analyste ? », in La revue Lacanienne, 2009/3, N° 5, « La psychanalyse est-elle une addiction ? », page 23.

le fait de trouver une jouissance dans la pratique analytique, ou dans la clinique, et le fait d'y être « addict ». Je m'interroge donc sur les difficultés que peuvent engendrer le fait d'être « addict » à sa pratique. Le problème c'est que la dimension d'addiction, se réfère à ce que j'ai cru pouvoir qualifier de modèle, sous le jour d'un jouir antithétique à une démarche créative. Est-ce que le risque de penser sa clinique, de la fantasmer, dans un abord tout entier analytique, revêt un danger pour l'écoute de la singularité d'un sujet ? La notion même d'« être psychanalyste » ne doit-elle pas se perdre, quand on entend par exemple que « Lacan s'est défini comme ne cessant pas de passer la passe »⁴⁷⁴ ? Je m'interroge aussi sur mon incapacité à formuler une critique de Lacan. Est-ce parce que sa pensée m'est trop inaccessible ? Est-ce parce que sa position ne le permet pas ?

Je ne saurais y répondre. Mais pour revenir à la question de la mort pour le psychanalyste, que doit-il en être de son rapport à la mort ?

Du côté du sexuel, il apparaît qu'il lui faille entendre qu'« il n'y a pas de rapport sexuel ». Doit-on donc, à faire de la mort l'envers du sexe, conclure qu'il n'y a pas de rapport à la mort ?

Non, puisque dire qu'il n'y a pas de rapport sexuel, ne veut pas dire qu'il n'y a pas de rapport au sexuel. Ainsi, si le psychanalyste pose par exemple que la mort n'existe pas dans l'inconscient, cela n'induit pas de facto qu'il n'y a pas de rapport à la mort.

Dans le séminaire « l'Éthique de la psychanalyse », Lacan compare l'analyste à un saint, au sens où il s'en rapprocherait. Dans Télévision il dit quelque chose qui rejoint un peu ce que nous évoquions préalablement de la posture objet ou semblant d'objet, au sens de se faire déchet : « un saint [...] ne fait pas la charité. Plutôt se met-il à faire le déchet : il décharite »⁴⁷⁵. Avant d'avancer qu'en d'autres termes, le saint en tant que rebus de la jouissance ne jouit pas. S'il jouit il n'est plus opérant. Lacan avoue d'ailleurs son échec à être un saint. En d'autres termes le saint est une métaphore, dont il ne s'agit pas pour autant de tirer une équivalence avec le psychanalyste. Ce qui agit c'est le désir, désir qui vise une jouissance mais « en somme, ici comme ailleurs, le désir – le désir de l'analyste – tend vers une certaine jouissance. Mais comme ailleurs, peut-être plus qu'ailleurs, il s'en éloigne en

⁴⁷⁴ A.D Weill lors de son intervention sur la question de la passe dans le séminaire de J. Lacan « L'insu que sait de l'une bévée s'aile à mourre », leçon du 8 Février 1977, version informatique de l'Association Freudienne Internationale, page 83.

⁴⁷⁵ Ce que déclare J. Lacan dans « Télévision ».

même temps »⁴⁷⁶. Mais au-delà de la position, de la fonction, ou encore du désir, que l'on nomme « d'analyste », se pose une question bien plus importante encore, à savoir ce qu'il en est du sujet qui se cache derrière l'analyste. C'est-à-dire que dans sa propre pratique, l'analyste se voit soutenu par un fantasme qui oriente son désir, et qui forcément lui est propre. Et il s'agit là d'un désir assez puissant, puisqu'il l'amène à devoir concéder de faire le déchet ou encore le dépotoir. Heureusement, « le psychanalyste ne fait que semblant d'incarner l'objet cause du désir, l'objet plus-de-jouir de son analysant »⁴⁷⁷. Ce désir il est bien entendu impossible de le qualifier, puisqu'il est inarticulable du même fait d'être articulé⁴⁷⁸. Cependant il n'est pas interdit de tenter de le nommer. C'est à ce moment, où s'approche la fin de l'écriture de ce travail, que je réalise que s'y entretient peut-être un lien avec cette question. Rappelons le titre de cette thèse : **La mort comme origine**. Or, « le désir de guérir, le désir de savoir, le désir d'engendrer des enfants, le désir de diviser l'autre, etc., ne suffisent pas à définir ce qui est le propre du psychanalyste, ce qui distingue sa praxis de toute autre praxis. C'est pourquoi j'ai avancé cette formule [...] : **le désir de rouvrir la question de l'origine** »⁴⁷⁹. La question de la mort m'a amené à remettre en question le point de butée de l'angoisse de castration au regard de ma propre clinique. Il y a dans ce pari de basculer mes questions du côté de la mort, la recherche d'une fécondité, le refus de penser la clinique dans un registre de pensée, d'élaboration, dont les termes se verraient en quelque sorte préétablis. « **Il s'agit donc de repérer en quoi ce complexe de castration, tel que Freud l'a conceptualisé, a opéré à rebours de ce pour quoi il était conçu. C'est-à-dire en quoi, tout en voulant solutionner la question de l'origine, il l'a fondamentalement occultée** »⁴⁸⁰.

Pour aller un peu plus loin, il me semble qu'un des points de butée qui est le mien dans ce travail est relatif à l'angoisse. Il me paraît assez clair, que cette question renvoie tout autant à la thématique de la mort, qu'à celle de son actualité, parce que je l'entends comme irréductible, c'est-à-dire que la démarche d'exclusion du réel, tel que décrit précédemment dans le lien social postmoderne, ne peut venir à bout ni de celui-ci et par conséquent, ni de l'angoisse.

⁴⁷⁶ R. Chemama, « Jouissance dans la cure, jouissance de l'analyste ? », in « La revue Lacanienne », 2009/3 N° 5, « La psychanalyse est-elle une addiction ? », page 30.

⁴⁷⁷ Serge André, [2003], « Devenir psychanalyste ...et le rester », Luc Pire, Liège, Juillet 2007 page 76

⁴⁷⁸ J. Lacan, [1960], « Subversion du sujet et dialectique du désir », in « Ecrits II », Points, Paris, Octobre 1999, page 284 : « que le désir soit articulé, c'est justement par là qu'il n'est pas articulable ».

⁴⁷⁹ S. André, [2003], « Devenir psychanalyste ...et le rester », Luc Pire, Liège, Juillet 2007, page 249.

⁴⁸⁰ Op.cit. page 253.

b) L'angoisse comme rencontre inaugurale de l'analyse.

« Ce devant quoi le névrosé recule, ce n'est pas devant la castration, c'est de faire de sa castration ce qui manque à l'Autre »⁴⁸¹. Certains suivis que j'ai rapportés, m'ont mis face à cette évidence, qu'à refuser le manque dans l'Autre on devient en quelque sorte objet du désir de l'Autre. C'est ici que semble devoir s'entendre une des actualités, qui se fait actualité de la mort, en ceci qu'elle barre l'accès à la constitution d'un désir qui plonge le sujet dans les abîmes de la jouissance. Le signifiant mort que je crois repérer comme un toxique, est peut-être une sorte de négatif, de signifiants représentant ce qui bouche le manque dans l'Autre. En effet, dans les idées de remplir sa vie, dans l'inquiétude qui existe chez bien des sujets que je rencontre de profiter au maximum des moments de l'existence, sans bien entendu jamais y parvenir, y associant ce temps qui passe et qu'on ne saisit jamais, c'est toujours la mort qui repointe le bout de son nez. L'angoisse de mort qui en résulte, est le signe que le sujet est empêtré dans ce désir supposé de l'Autre qu'il faille remplir sa vie. Ce désir supposé, et qu'on entend partout, est donc un désir qui génère de l'angoisse. S'y associe la thématique de la reconnaissance : reconnaissance de son bon droit pour dire les choses un peu vite : reconnaissance du droit à mourir dans la dignité, du droit d'être heureux, etc. Mais « en exigeant d'être reconnu, là où je suis reconnu, je ne suis reconnu que comme objet. J'obtiens ce que je désire, je suis objet, et je ne puis me supporter comme objet »⁴⁸². En ce sens il n'est donc pas étonnant que j'ai pu arriver à un moment, à l'idée que la toxicomanie puisse s'entendre comme un modèle de compréhension du rapport des sujets « modernes » à l'objet. Mais en quoi ce procès de servitude est-il aussi puissant ?

J'ai traité dans la première partie de ce travail, de la question de la détresse fondamentale, qui renvoie pour certains auteurs à la question de la mort. Si l'on considère, que « la naissance est le prototype de l'état d'angoisse »⁴⁸³, cette question tend donc à être réintroduite. Mais il semble que ce qui fasse le lit de cette détresse fondamentale c'est que l'Autre n'est pas instauré en tant que tel. On ne peut, a priori, pas suivre cette voie chez les sujets névrosés, fussent-ils empêtrés dans la « postmodernité ». Pour autant, la dimension de perversion que j'y entends n'est pas de l'ordre du fantasme pervers du névrosé, mais plutôt du côté de l'idée que « tout en restant inconscient de la façon dont cela fonctionne, [le

⁴⁸¹ J. Lacan, [1962-1963], « L'angoisse », Seuil, Paris, Mai 2004, page 58.

⁴⁸² Op.cit. page 34.

⁴⁸³ S. André cite ici S. Freud en 1932, voir page 263, S. André, [2003], « Devenir psychanalyste ...et le rester », Luc Pire, Liège, Juillet 2007.

sujet], s'offre loyalement, lui, à la jouissance de l'Autre »⁴⁸⁴. De fait, la dimension d'angoisse est massive, au point que dans le cas de Michael quelque chose se voit convoqué chez moi du côté de l'étrangeté. J'entends chez lui la recherche de « l'effet-mère ». De son discours je perçois que « ce qu'il y a de plus angoissant pour l'enfant, c'est justement quand le rapport sur lequel il s'institue, du manque qui le fait désir, est perturbé, et il est le plus perturbé quand il n'y a pas de possibilité de manque, quand la mère est tout le temps sur son dos [...] »⁴⁸⁵. C'est donc un manque qu'il vient relancer, que je lui offre, puisque je ne réponds pas à sa demande. Pour autant il explique lui-même qu'il ne peut renoncer à quelque chose de l'ordre d'une complétude. Quand il décrit ses états d'angoisse, demande-t-il de ne plus les subir ? Au bout de quelques temps il n'est plus angoissé, il semble aller mieux, et là il disparaît. Mais forcément, l'angoisse revient.

J'entends l'angoisse comme un point d'appui, et c'est peut-être ce que j'ai cherché à générer, quand j'ai tenté d'entrer dans une démarche de questionnements des signifiants maîtres qui parcourent le lien social, dans le discours des sujets que j'ai rencontrés. Parfois cela a fonctionné. Michael me parle de son angoisse de venir, mais il vient quand même. Son rapport à l'angoisse elle-même est ainsi décalé. Ce rapport à l'angoisse j'aime à l'entendre de la manière suivante : « qu'attendons-nous toujours au lever du rideau ? Sinon ce court moment d'angoisse, vite éteint, mais qui ne manque jamais à la dimension par où, allant au théâtre, nous faisons plus que de venir poser nos derrières dans un fauteuil plus ou moins chèrement payé – le moment des trois coups, et du rideau qui s'ouvre. Sans ce temps introductif, vite éliminé, de l'angoisse, rien ne saurait prendre sa valeur de ce qui se déterminera par la suite de tragique ou comique »⁴⁸⁶. Ainsi je me suis interrogé dans la partie praxéologique sur ce qu'attendait Michael. Et bien peut-être attendait-il de vivre cette angoisse qui vient faire limite, et qui appelle l'émergence d'un désir. En début de séance, ces moments d'angoisse, pouvaient se jouer dans des éprouvés du corps, lorsque par exemple il exprimait sa difficulté à respirer, tout comme d'ailleurs quand il était seul. La différence résultait peut-être en ceci, que ce qu'il éprouvait n'était peut-être pas de l'ordre de l'angoisse quand il était seul, à la différence des séances elles-mêmes : « ce que je veux dire par là, c'est que la première chose à avancer concernant la structure de l'angoisse [...], c'est que

⁴⁸⁴ J. Lacan, [1962-1963], « L'angoisse », Seuil, Paris, Mai 2004, page 62.

⁴⁸⁵ Op.cit. page 67.

⁴⁸⁶ Op.cit. page 90.

l'angoisse est encadrée »⁴⁸⁷. L'alternance de présence/absence qui se met en jeu dans le transfert, est à rapprocher d'une mise en jeu de cette question de l'angoisse. Michael m'interroge sur la possibilité pour lui de revenir me voir, et me demande si je me souviens de lui quand il me rappelle. Puis il repart au « Pérou » (au père-où ?). Et, enfin pose ses valises quelque part, et s'engage dans un travail de parole avec un psychanalyste de sa région d'origine. A-t-il mis en jeu la possibilité d'être manquant ?

Quoi qu'il en soit, il finit par prendre une décision quant à son travail, qui l'angoissait mais qu'il ne pouvait quitter : « agir, c'est arracher à l'angoisse sa certitude. Agir, c'est opérer un transfert d'angoisse »⁴⁸⁸. Ainsi, sa poursuite de l'objet, (ce que j'entends dans « l'effet-mère » soit l'objet maternel), mue de telle sorte que cette « poursuite elle-même perd sa valeur introductive pour devenir sa propre fin »⁴⁸⁹. Dans le cas de Valérie, la maladie de la mère vient faire barrage, à cette émergence d'un agir. Sa décision de reprendre ses études n'est peut-être que l'illustration de ce que « faire des traces faussement fausses est un comportement, que je ne dirais pas essentiellement humain, mais essentiellement signifiant »⁴⁹⁰. C'est dans cette mesure que je peux « postuler qu'il y a un sujet parlant »⁴⁹¹. C'est cette « tromperie », dont l'hystérique est la plus merveilleuse illustration, « qui nourrit à l'origine l'émergence du signifiant, c'est la visée que l'Autre, l'Autre réel, ne sache pas »⁴⁹². Peut-être que dans le cas de Michael, ce qui fut important, c'est qu'il puisse entendre que je ne comprenais rien à ce qui se jouait. Peut-être part-il parce qu'il craint que j'entende : « c'est qu'il s'agit d'éviter ce qui, dans l'angoisse, se tient d'affreuse certitude »⁴⁹³. Que pouvons-nous donc tirer de ce jeu fantasmatique avec la mort, qui s'accompagne de cette recherche de mise en jeu de l'angoisse et de son objet dans le transfert ? Faut-il que la mère soit morte dans le fantasme pour qu'advienne un sujet désirant ? Ai-je été pour Michael l'objet de cette opération ?

« Comme vous le voyez, la logique a dès lors cette fonction essentiellement précaire de condamner le réel à trébucher éternellement dans l'impossible. Nous n'avons pas d'autre moyen de l'appréhender qu'avancer de trébuchement en trébuchement »⁴⁹⁴. Cependant,

⁴⁸⁷ Op.cit. page 89.

⁴⁸⁸ Op.cit. page 93.

⁴⁸⁹ Op.cit. page 82.

⁴⁹⁰ Op.cit. page 78.

⁴⁹¹ Ibid.

⁴⁹² Ibid.

⁴⁹³ Op.cit. page 92.

⁴⁹⁴ Op.cit. page 94.

l'introduction du concept d'angoisse vient comme ce qui « manquait » dans l'articulation de ce travail, pour dissiper une part de flou qu'avait pu générer mes différents questionnements. Par là même, et en accord avec ma démarche épistémologique, je retrouve en quelque sorte l'essentielle trame, ce qui avait « chuté » et pour cause, car dans l'ensemble de cette élaboration c'est bien la question de l'objet *a* qui était sous-tendue. Or, « la manifestation la plus éclatante de cet objet *a*, le signal de son intervention, c'est l'angoisse »⁴⁹⁵. L'aporie de cette thèse ne résulte donc pas qu'en la tentative d'évoquer la question de la mort, elle résulte aussi du fait que l'objet *a*, lui-même, échappe à toute définition. Pour autant, il faut le différencier d'une autre catégorie d'objet. Ce que nous pourrions appeler les objets socialisables, c'est-à-dire qui peuvent mettre en jeu l'autre imaginaire, ou encore le semblable. Les objets qui se caractérisent comme *a*, ont ceci de particulier qu'ils génèrent de l'angoisse. C'est donc peut-être dans cette distinction, que se réintroduit ce qui se joue dans le lien social postmoderne. À savoir que les sujets, ne sont plus confrontés uniquement à des objets d'échanges, mais également à des objets qui génèrent de l'angoisse, c'est-à-dire des objets *a*. J'y associe ce qu'on me ramène souvent dans mes entretiens du côté des images pornographiques.

Ce qui en ressort également c'est donc le statut de l'autre. Il y a un isolement, quant le sujet se voit attraper du côté de cet objet *a*, et pour cause puisque ce n'est pas un objet d'échange. Cependant, cet autre auquel je fais référence et qui est absent, me paraît révéler quelque chose en ce qui concerne l'Autre. Ce qui m'interroge c'est que si « c'est de l'Autre que le *a* prend son isolement »⁴⁹⁶, et que « c'est dans le rapport du sujet à l'Autre qu'il se constitue comme reste »⁴⁹⁷, alors qu'en est-il quand l'Autre m'apparaît déconnecté du discours d'un sujet ?

Peut-être pourrais-je avancer que le statut de déchet n'est plus porté par le *a*, mais par la subjectivité. Ces remarques m'évoquent les rencontres que j'eus avec un homme d'une trentaine d'années. Celui-ci se trouvait parfaitement embarqué dans les idéaux du moment. Il se vivait dans le regard des autres comme beau, jeune et intelligent, pour faire vite. Mais, ce qui l'angoissait profondément, c'est que lorsqu'il avait un travail à réaliser dans le cadre de son exercice professionnel, il avait tendance à s'en échapper au profit du visionnage de films, de navigation sur internet, ou encore d'images pornographiques. Il ne supportait plus l'image

⁴⁹⁵ Op.cit. page 102.

⁴⁹⁶ Op.cit. page 135.

⁴⁹⁷ Ibid.

idéalisée que les autres lui renvoyaient, parce qu'il réalisait la dimension de fausseté qui s'en dégageait. Il fallait que les autres sachent, qu'il pouvait être aussi le pauvre mec qui se masturbe devant des images pornos. Il finit par le dire à des personnes. « *Je ne suis pas que cet être idéal, je suis aussi ça* ». Pour quelle raison a-t-il été amené à poser un tel acte ? Pourquoi avait-il besoin d'aller aussi loin dans cette supposée honnêteté ?

Je me demande si nous avons ici une illustration de ce que l'on retrouve dans le masochisme. À savoir devenir l'objet de la jouissance de l'Autre. Si on accepte cette incise, ce sujet incarne dans cette démarche l'objet *a*. À l'inverse coïncidait chez lui une exigence de vérité, qu'il me semble, à juste titre, pouvoir rapprocher de celle de Sade. Autre indice intéressant, il oubliait régulièrement de payer. Dans ces moments je le laissais faire, pour qu'il réalise par lui-même son acte manqué, afin de le laisser entrer dans ce ratage. Venait-il chercher une dette pour s'extirper de cette alternance où toujours il était au service de la jouissance de l'Autre, que ce soit en générant l'angoisse de l'autre (lorsqu'il exigeait que l'on nomme la vérité, celle de l'angoisse), ou encore dans l'exposé de ses pratiques masturbatoires à l'autre qui l'idéalise, comme si il ne pouvait se cacher de l'Autre ?

Ce qui m'intrigue ici, c'est que ce sujet n'était pas au sens structural du terme un pervers. Mais, il me semble qu'il était bien pris dans quelque chose qui est en rapport avec les mutations observées dans lien social. On ne peut pas dire que l'Autre soit gommé, ou déconnecté, mais la question du désir pose problème : je me demande si je n'ai plus vu ce sujet parce que je l'ai laissé rater sur la question du paiement. Je crois qu'il ne l'a pas « supporté ». Si j'ai raison de le penser ainsi, c'est que comme pour Michael et Valérie, il ne supportait pas d'être désirant. Si l'on peut considérer l'Autre comme une instance relevant aussi de l'imaginaire, ce constat m'évoque ce que j'entends dans certaines émissions de télévision où l'on invite les téléspectateurs à « réagir ». Si l'on suppose que l'autre va réagir, on ne suppose pas qu'il va penser. On ne le lui suppose pas un savoir, mais peut-être une angoisse. **Est-on passé d'un Autre supposé savoir à un Autre supposé angosser ?**

Ceci me rappelle un commentaire que le sujet que j'ai évoqué m'avait adressé en fin de séance : « *Ça sent la cigarette ici, non ?* ». Enfin, le suivi s'acheva sur cette phrase qui bien entendu s'était vu justifiée par le fait que l'arrêt du travail de parole n'était pas définitif : « *On va couper* ». Avec quoi s'agissait-il de couper ?

J'eus le sentiment, en ce qui concerne la remarque sur la cigarette, d'entendre « toi aussi tu as des objets ». De la même manière, cette notion de couper me renvoie à la question de l'objet, ou plus précisément de l'objet *a*, en ceci qu'il est l'objet qui se sépare du corps, « en

puissance d'être séparé »⁴⁹⁸. Ce fait, m'évoque une autre dimension qui s'est articulée dans le cadre de ce suivi. Il fut difficile pour ce sujet d'accepter de venir me voir une fois par semaine. Il finit par y adhérer sans pour autant que j'insiste, mais simplement en lui disant qu'en deçà je ne voyais pas forcément l'intérêt d'un travail personnel. Par la suite, il commença à vouloir sauter certaines semaines au motif d'obligations professionnelles, que bien entendu je ne prenais pas au pied de la lettre. Je lui expliquai donc que pour sauvegarder quelque chose du rythme qui me semblait nécessaire, il viendrait deux fois les semaines suivant celles où il ne venait pas. Entendu d'un point de vue métaphorique, je ne laissais donc pas de place au reste dans l'organisation de la cure. Etais-ce une manière de le faire surgir dans les fenêtres de nos rencontres ?

Quoi qu'il en soit il parle de coupure. Ainsi peut-être que ce reste ne pouvait s'inscrire dans la rencontre. Ce détachement de l'objet, on pourrait aussi l'associer à la difficulté de penser à me payer. Je ne peux dire si je le reverrai comme Michael. Mais ce qui m'interroge c'est la question du manque qui répond à la dimension d'objet. Je proposais l'hypothèse d'un transfert d'addiction dans certains cas. Cette addiction qui signifie étymologiquement donner son corps en paiement d'une dette, renvoie peut-être à ce qui peut faire défaut, c'est à dire s'inscrire dans une dette à l'égard du signifiant. Si j'entends un jeu de signifiant dans cette histoire, dans cette idée où le signifiant induit le mouvement perpétuel, « avec ce qu'il introduit de possibilités de substitutions et de déplacement, de métaphores et de métonymie »⁴⁹⁹, dois-je donc encore m'attendre à un jeu de présence/absence comme pour Michael et Valérie ?

Il me paraît essentiel de revenir à la dimension de l'Autre, et en particulier à se demander « si l'angoisse n'est pas, entre le sujet et l'Autre, un mode de communication si absolu [qu'elle ne leur serait pas], à proprement parler, commune au deux »⁵⁰⁰. Ce qui frappe dans les cas de Michael, de Valérie, et de celui dont je dois prendre acte que je ne le nomme pas, c'est la dimension de la question. On suppose dans une demande adressée à un clinicien qu'une question est sous-tendue. Pour le dire autrement qu'il y ait demande, induit qu'il y est question, question qui ne peut se soutenir que de prendre appui dans le manque dans l'Autre. Mais si je tente de radicaliser mon propos pour bâtir mon élaboration : avaient-ils une question ?

⁴⁹⁸ Op.cit. page 289.

⁴⁹⁹ Op.cit. page 288.

⁵⁰⁰ Op.cit page 137.

Peut-être pas. Il y avait toujours, dans ces cas, la dimension d'une angoisse qui prenait au corps. Ce qu'on pourrait relier au fait que le corps c'est l'Autre. Valérie était prise au corps par son anorexie, Michael manifestait très clairement cette angoisse dans le corps. Mais je me suis donc heurté dès le départ avec la question que je dois me poser en tant que clinicien : quelle est leur question ? Et s'il n'y en avait pas ?

Si l'angoisse recèle une affreuse certitude, c'est qu'elle est peut-être aussi absence de question, ou encore ce qui peut faire barrage à l'émergence d'une question. Peut-être que ce reste qui la sous-tend ne pouvait s'isoler chez ces sujets. Le dernier sujet que j'évoquais me surprit d'associer ses souffrances psychiques au cerveau. « *Je sais pas ce qui se passe dans mon cerveau* ». Je lui avais demandé : « *Pourquoi votre cerveau ?* ». Au fond ma conception se rapprochait plus de l'âme pourrait-on dire, en ceci qu'elle est délocalisée du corps car « la place de l'âme est à situer au niveau *a* de résidu, d'objet chu »⁵⁰¹. Or, dans ce cas, comme dans les deux autres, pourrions-nous dire que rien n'a chuté ?

Le cerveau, dont il me parle, n'est pas un objet comme ceux qui s'incarnent comme *a*, où l'on peut « jeter un œil », « tendre une oreille », « faire portée sa voie ». Là le cerveau ne saurait s'incarner comme reste. Peut-être aurais-je du lui dire de « jeter son cerveau ». Mais ce cerveau a lui aussi des caractéristiques que nous pourrions venir différencier des objets anal, oral, scopique, et de la voix. Lacan propose l'idée que ces objets puissent venir scander quelque chose dans le déroulement rituel, tel que, par exemple, le son du chofar dans les fêtes traditionnelles juives, ou encore « dans le théâtre japonais sous la forme la plus caractéristique, celle du Nô, d'un certain type de battements, en tant qu'ils jouent par leur forme et leur style, par rapport au nœud de l'intérêt, une fonction très particulière, précipitatrice et liante »⁵⁰². Le cerveau, qu'on met volontiers à la place d'objet totalisant du fonctionnement humain, est même devenu pour certain un objet à conserver en vue d'une promesse d'immortalité. Certaines personnes font jusqu'à faire congeler leurs têtes aux Etats-Unis. C'est un objet « total », qui ne chute pas. À la différence des autres il n'est ni séparable, ni bord d'un trou, il remplit bien une boîte, la boîte crânienne. On entend, voit, parle, pense, respire, aime, par lui. Il y a cependant un hic, chose que savent très bien les chercheurs en neurosciences mais qu'ils se gardent, semble-t-il, de souligner, c'est que soumis à l'examen fonctionnel, il n'y a pas deux cerveaux qui fonctionnent de manière identique⁵⁰³. Que faire de

⁵⁰¹ Op.cit. page 192.

⁵⁰² Op.cit. page 289.

⁵⁰³ Je reprends ici les mots de Monica Baciu, chercheuse en Neurosciences à L'Université Pierre Mendès France de Grenoble, lors d'un cours que je suivais en Licence en 2004.

cet être humain tout entier relié à son corps lorsqu'il s'agit de traiter de la question du transfert ?

c) Le transfert : d'un supposé savoir vers une supposé technique ?

« Au commencement de l'expérience analytique, rappelons-le- fut l'amour »⁵⁰⁴. Je dois donc, à l'évidence, me servir d'un nouveau concept, pour tenter de dissiper encore un peu le flou qu'a pu générer ou circonscrire en premier lieu ce travail. Mais là où j'en suis, cette question de l'amour comme équivalent du transfert semble dans certains cas être remis en cause. Les conséquences d'une telle hypothèse ne sont pas minces. Car s'il ne s'agirait plus d'un amour qui s'adresse à un savoir, alors de quoi s'agit-il ?

L'idée d'un transfert d'addiction qui a pu germer au cours de mon élaboration, vient me reposer la question de là où ça commence, c'est-à-dire la question de l'origine d'une mise au travail d'un sujet par la parole. Pourtant demander l'amour c'est bien demander d'être comblé en un sens. Mais en même temps on sait que l'amour appelle sa propre limite⁵⁰⁵, c'est-à-dire qu'il génère de l'angoisse quand on vient à « manquer de manque ». Est-ce que la demande est toujours réductible à une demande d'amour ?

Il m'apparaît, que, parfois, la demande ne semble pas être enrayée par le principe de la rencontre d'une limite, ou d'un impossible. Mais comment aurait-on pu réussir à s'affranchir de l'impossible ?

Je relie ce constat à ce que je perçois comme « une hantise de la tripe causale »⁵⁰⁶. Car « la tripe causale » c'est bien là qu'on peut entendre que la cause réside dans un impossible d'accès. La cause, elle-même, est un reste. Mais dans ce que j'entends parfois, la cause n'est pas un reste, c'est un plan, une technique, cachée là quelque part et qu'il s'agit juste de trouver. Or, « chaque fois qu'elle est invoquée, et dans son registre le plus traditionnel, la cause est l'ombre, ou le penchant, de ce qui est point aveugle dans la fonction de la connaissance »⁵⁰⁷. L'impossible serait donc devenu le point aveugle. C'est peut-être cela qui a pu faire le succès du « ensemble tout est possible »⁵⁰⁸. Pourtant nous entendons bien que tout n'est pas possible, en particulier quand on est ensemble. Il apparaît clairement, également,

⁵⁰⁴ J. Lacan, [1960-1961], « Le transfert », Seuil, Paris, Juin 2001, page 12.

⁵⁰⁵ J. Lacan parle en ce sens de « l'amur » dans le séminaire « Encore ».

⁵⁰⁶ J. Lacan, [1962-1963], « L'angoisse », Seuil, Paris, Mai 2004, page 250.

⁵⁰⁷ Op.cit. page 251.

⁵⁰⁸ Chanson de Bob Sinclar, « Love generation », 2006.

qu'on parle beaucoup d'amour de nos jours : « be the love generation »⁵⁰⁹ comme dit la chanson. Seulement si là où l'on parle on n'est pas, on est bien obligé d'entendre que quelque chose a radicalement changé pour le clinicien. Alors qu'est ce qui peut bien pousser un sujet pour qui l'impossible est un point d'ombre, à venir consulter un Psychanalyste ?

Dans ce qui a émergé de ma propre clinique, j'ai cru pouvoir répondre que c'est la question de l'angoisse. Comment faire pour ne plus angoisser ?

Ce qui a changé c'est peut-être que l'on peut difficilement laisser le sujet dans un silence quand il aborde ce retour fracassant de l'angoisse. Si l'on rapproche cet état de la détresse fondamentale, il faut bien commencer à tricoter sans le sujet, car dans certains cas le silence du clinicien n'est plus que silence de mort. La question devient donc, comme « tricoter » à partir de l'angoisse, à partir de la limite que le sujet vient à rencontrer ? Il y a aussi cette idée que ce qui est transféré c'est du signifiant. Mais y-a-t-il du signifiant dans le phénomène d'angoisse ?

Quoi qu'il en soit, la « supposée technique » vient mettre à mal la constitution d'un supposé savoir du côté de l'analyste. Mais alors d'où peut s'écrire quelque chose ?

Sans doute le clinicien doit-il en ce point « faire parler » son propre rapport à l'angoisse, là où se manifeste l'inquiétante étrangeté. Donc « inquiétante étrangeté cela signifie que c'est là où ça se brise que l'on peut se mettre à entendre. Cela suppose que ce qui est humain-déshumain se situe en ce point d'inquiétante étrangeté »⁵¹⁰. Dans les cas de Michael et Valérie, je suis pris par ce phénomène d'angoisse. Pour ces deux sujets je me pose la question de la folie. Je pense que Michael est fou, et le regard de Valérie me l'évoque également. Or il apparaît, qu'au moins pendant un temps, ils se sentent entendus, là où la rencontre s'inaugure de mon côté dans le registre de l'angoisse. Ce constat est assez identique pour beaucoup d'autres rencontres cliniques, où quelque chose me semble avoir pu s'écrire. Ainsi, pour le sujet qui vient rencontrer le clinicien pourrait se dresser ce constat : « je ne peux me sentir écouté que si l'autre ne se prend pas pour moi. Je ne peux me sentir écouté chez mon psychanalyste que si j'ai la certitude qu'il me voit fou, malade »⁵¹¹. Au début de ma praxis, je me suis révélé assez catastrophique dans mon écoute des sujets névrosés. Je progresse peu à peu, et l'écriture même de ce travail m'a conduit à entendre un peu mieux. Sans doute entendais-je mieux le sujet psychotique, parce qu'il rompait d'emblée la dimension du semblable, dont je ne sus

⁵⁰⁹ Parmi les slogans de la campagne présidentielle de Nicolas Sarkozy en 2007.

⁵¹⁰ P. Fédida, [2001-2002], « Humain/déshumain », PUF, Paris, Janvier 2007, page 55.

⁵¹¹ Op.cit. page 77.

dans un premier temps me décaler face aux sujets névrosés. Sans doute devais-je y trouver mon propre reflet. « En résumé, si j'écoute quelqu'un dans son discours manifeste et si je veux comprendre la problématique psychologique de cette personne, j'empêche l'analyse de commencer ; j'empêche l'analyse, puisque je me défends contre l'inquiétante étrangeté »⁵¹². Cela me ramène à la question de l'imaginaire. À l'évidence bien que le clinicien se supporte d'une position d'ignorance, il est impossible pour lui de ne pas imaginer à partir de ce que raconte le sujet qui vient à le rencontrer. Ainsi, dans la dimension du semblable, là où je n'entends pas, ce n'est pas d'imaginaire dont il s'agit mais d'images. C'est peut-être en ceci que doit s'entendre la différence entre résister et penser. Ainsi le clinicien doit-il penser, c'est-à-dire remettre en question ce qui ne pense pas dans ce qui s'énonce. Comme on le voit dans la clinique rapportée, quand il y a image, ça ne pense pas. Ou encore, « Moins on comprend mieux on écoute »⁵¹³.

Ceci me fait associer sur l'image du corps, et plus généralement sur la question du corps lui-même. Evidemment on peut entendre, à travers lui, la question de la mort. Mais avant d'y revenir, repartons de ce que la question du cadavre nous a apporté : cette étrangeté d'une présence dans l'absence ou d'une absence dans un corps encore présent. Cette absence, il est possible de l'associer à l'attention flottante. L'analyste manifeste cette dualité, cette contradiction, d'une présence dans l'absence. Je me suis interrogé un peu plus haut sur la présence de signifiant au moment de l'angoisse. Cette angoisse dont on ne sait pas d'où elle vient quand elle se produit mais qui paradoxalement se teinte d'une affreuse certitude. Ainsi le signifiant lui-même est-il peut-être à ce moment dans cet état d'absence dans le discours mais d'hyper-présence dans la rencontre, tellement présent qu'on en vient à « manquer de manque ». Cet aspect capital de l'angoisse dans le travail de parole vient donc à s'entendre sous un jour nouveau. Ou plutôt ramène au fait que « le transfert ne ressortit à aucune propriété mystérieuse de l'affectivité, et même quand il se trahit sous un aspect d'émoi, celui-ci ne prend son sens qu'en fonction du moment dialectique où il se produit »⁵¹⁴. C'est-à-dire que la nécessité de l'imagination, de la pensée au moment de l'écoute, ne doit pas nous éloigner du fait que « l'essence du transfert est symbolique, non pas imaginaire »⁵¹⁵. Il n'est donc pas tout à fait exact de dire que l'analyste ne sait rien. Car déjà poser que l'on ne sait

⁵¹² Op.cit. page 100.

⁵¹³ J. Lacan, [1964], « Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse », Points, Paris, Mars 2006, page 236.

⁵¹⁴ J.P. Cléro, [2002], « Le vocabulaire de Jacques Lacan », Ellipses, Paris, Août 2006, page 225.

⁵¹⁵ Op.cit. page 83.

rien c'est bien savoir quelque chose. Deuxièmement poser le postulat que tout préside au transfert c'est aussi savoir quelque chose. Enfin que l'Homme est mortel, ça aussi nous devons le savoir. Mais l'analysant le sait-il comme l'analyste ? Se repose toujours cette même question insoluble : qu'est ce que savoir ?

Il m'apparaît donc que l'analyste « conduit délibérément le sujet vers un maître qui se tient au-delà de lui, [...] et qui n'est autre que la mort, ce maître absolu. Il s'agit donc d'amener l'analysant à « subjectiviser sa mort » »⁵¹⁶. Nous avons déjà entendu dans les premiers pas de ce travail, l'émergence du symbolique comme partant de la mort (cadavre, mort du père etc...). L'analyse pourrait s'entendre comme une sorte d'opération en sens inverse, partant des trois registres, vers l'émergence de la mort.

Mais entendue ainsi, l'émergence de la mort, se fait co-émergence d'un changement assez radical du sujet dans son rapport à son propre désir. D'une forme d'éclaircissement quant à sa nature, mais aussi en quoi il y a matière à s'en défendre. « La mort. Ce qui est là articulé par Freud, comme tendance vers la mort, comme désir d'un impensable sujet qui se présente dans le vivant chez qui ça parle, est précisément responsable de ce dont il s'agit, à savoir de cette position excentrique du désir chez l'Homme, qui est depuis toujours le paradoxe de l'éthique. Paradoxe tout à fait insoluble, me semble t-il, dans la perspective de l'évolutionnisme. Les désirs, dans ce que l'on peut appeler leur permanence transcendante, à savoir le caractère transgressif qui leur est fondamental, pourquoi, comment, ne seraient-ils ni l'effet, ni la source de ce qu'ils constituent ? – à savoir un désordre permanent dans un corps supposé soumis, sous quelque incidence que l'on en admette les effets, au statut de l'adaptation »⁵¹⁷. Comme le rappelle la figure du héros, il y a toujours dans le fait de ne pas céder sur son désir, un côté où l'on risque sa peau, mais où, paradoxalement, jaillit le plus intensément la vie. L'usure du transfert de l'analysant conduit à la réduction une chaîne de signifiants, non pas comme structure d'une métaphore fondamentale, mais où le désir se trouve « suspendu, sous forme de métonymie »⁵¹⁸. C'est-à-dire qui suit un trajet qui dépasse le sens, qui n'est fait que de la matière même du signifiant. Ainsi l'usure du transfert et de son objet (l'analyste), constitue la base d'une opération d'une usure du sens, qui amène l'émergence de la question de la mort. Alors peut-être « l'instinct de mort n'est que le masque

⁵¹⁶ Op.cit. page 84.

⁵¹⁷ J. Lacan, [1960-1961], « Le transfert », Seuil, Paris, Juin 2001, page 122.

⁵¹⁸ Op.cit. page 119.

de l'ordre symbolique »⁵¹⁹. Pourrions-nous considérer l'analysant comme un héros antique par qui apparaît un au-delà de la mort, cette seconde mort qui surgit par exemple dans le mythe d'Antigone ?

Autrement dit les répétitions qui se dévoilent dans l'analyse, peuvent-elles s'entendre dans l'idée que « le commandement de la seconde mort y est. Et pour y être sous une forme voilée, il peut s'y formuler et y être reçu comme relevant de cette dette qui s'accumule sans coupable et se décharge sur une victime sans que celle-ci ait mérité la punition »⁵²⁰ ?

En tout cas, l'usure du sens, comme usure du compte si l'on considère l'inconscient comme un mauvais comptable dont les opérations renverraient à la culpabilité⁵²¹, semble s'y accorder. Quoi qu'il en soit, nous pouvons donc supposer, que la dimension de tragédie qu'elle soit l'œuvre du dramaturge, ou si l'on accepte mon incise, de l'analysant, alors si elle fonctionne « c'est bien parce que de quelque façon qu'elles soient symbolisées, les deux morts y sont toujours »⁵²². Mais cette seconde mort est-elle une mort symbolique, un effacement des traces, ou une mort imaginaire, un meurtre du souvenir ?

Bien entendu l'un renvoie de fait à l'autre, puisque aussi bien on a besoin de trace pour se souvenir ou pour se constituer une mémoire. Mais, dans Antigone, ce qui la pousse à ne rien céder sur son désir, repose sur ce qui s'impose à elle comme une exigence de sépulture à l'égard d'un mort. Si l'on garde cet accent comme métaphore de la tragédie personnelle de l'analysant, c'est donc bien du côté de la trace qu'il semble nécessaire d'accentuer les choses. Un sujet porte-t-il toujours le poids de dettes contractées par un parent, ou même par un ancêtre ?

On ne peut mettre de côté le poids des morts, tout comme le poids des mots, dans une analyse. Par là même nous accédons à une certaine idée de l'immortalité, thématique que l'on retrouve dans le discours de Socrate dans le Banquet. « Je résume donc : cet infatigable questionneur, qui n'est pas un parleur, qui repousse la rhétorique, la métrique, la poétique, qui réduit la métaphore, qui vit tout entier dans le jeu non pas de la carte forcée mais de la question forcée et qui y voit toute sa subsistance, engendre devant vous, développe pendant tout le temps de sa vie ce que j'appellerai une formidable métonymie dont le résultat également attesté - nous partons de l'attestation historique - est ce désir qui s'incarne dans cette affirmation d'immortalité, dirais-je, figée, triste, « immortalité noire et laurée » écrit quelque part Valéry,

⁵¹⁹ J. Lacan, [1954-1955], « Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, Seuil, Paris, 1978, page 375.

⁵²⁰ J. Lacan, [1960-1961], « Le transfert », Seuil, Paris, Juin 2001, Page 124.

⁵²¹ Idée proposée par Lacan dans, page ... de ce travail

⁵²² Op.cit. page 122.

ce désir de discours infini. Car dans l'au-delà, s'il est sûr de rejoindre les Immortels, il est aussi dit-il à peu près sûr de pouvoir continuer pendant l'éternité avec des interlocuteurs dignes de lui (ceux qui l'ont précédé et tous les autres qui viendront le rejoindre), ses petits exercices, ce qui, avouez-le, est une conception qui, pour satisfaisante qu'elle soit pour les gens qui aiment l'allégorie ou le tableau allégorique, est tout de même une imagination qui sent quand même singulièrement le délire. Discuter du pair et de l'impair, du juste et de l'injuste, du mortel et de l'immortel, du chaud et du froid et du fait que le chaud ne saurait admettre en lui le froid sans l'affaiblir, sans se retirer dans son essence de chaud à l'écart (comme il nous est longuement expliqué dans le *Phédon* comme principe des raisons de l'immortalité de l'âme), discuter de ceci pendant l'éternité est véritablement une très singulière conception du bonheur!

Il faut mettre ces choses dans leur relief : un homme a vécu comme cela la question de l'immortalité de l'âme, je dirai plus, l'âme telle qu'encore nous la manipulons et je dirai telle qu'encore nous en sommes encombrés. La notion de l'âme, la figure de l'âme que nous avons, qui n'est pas celle qui s'est fomentée au cours de toutes les vagues de l'héritage traditionnel (j'ai dit l'âme à laquelle nous avons affaire dans la tradition chrétienne), l'âme a comme appareil, comme armature, comme tige métallique dans son intérieur, le sous-produit de ce délire d'immortalité de Socrate. Nous en vivons encore »⁵²³. Au fond avec Socrate, nous sommes dans le domaine des mathématiques, c'est-à-dire que dans la logique qu'il déploie, il s'installe sur l'ordre symbolique en tant qu'il comporterait un savoir. C'est ainsi que quelque chose y est entièrement clos. Il n'y a pas le pas de côté qui donne à entendre le côté délirant de ce qu'évoque Socrate, quand il conclut, avant de se donner la mort, qu'il est en quelque sorte immortel d'être mortel. « Mais la nouveauté de l'analyse [...], c'est justement ceci, que quelque chose peut se sustenter dans la loi du signifiant, non seulement sans que cela comporte un savoir, mais en l'excluant expressément, en se constituant comme inconscient [...], comme constituant ce qu'il y a d'irréductible, en son fond, dans le rapport du sujet au signifiant »⁵²⁴. Voilà peut-être un des points de butée qu'à pu rencontrer ce travail, où ce que j'ai pu entrevoir comme de l'ordre du réel, se réduisait probablement à quelque chose d'un masque symbolique. Ainsi ce que la mort engendre de se rapporter à la vie, m'a mené à reprendre quelque chose de l'entre-deux-morts, lieu où je situais dans ma clinique certains sujets que je rencontrais : c'est-à-dire des sujets comme morts dans la vie. Ces espaces révèlent, dans l'impossible qu'ils soulignent, l'atopie du désir. Il n'est pas étonnant d'y

⁵²³ Op.cit. page 127-128.

⁵²⁴ Op.cit. page 145.

associer une autre atonie : celle de la mort. Puisque le lieu de la mort ne peut se borner qu'à y adjoindre une deuxième mort, la mort symbolique.

Toute vérité apparaît comme éminemment symbolique, et en quelque sorte détenue par chacun s'il est questionné correctement. C'est-à-dire que la vérité est toujours présente mais aussi souvent insue. Or, « la première imagination, invention, de la vérité, c'est l'amour »⁵²⁵. Ceci se pose en contradiction avec ce travail, puisqu'au fond je tentais d'y apporter l'idée que la première vérité était la mort. Mais ce qui est patent c'est qu'en ce qui concerne l'amour, rien ne tient, ou plutôt aucun discours ne tient. Rien ne tient même si l'on a un savoir sur l'amour. Ainsi « même s'il est posé au départ que les seules choses dans lesquelles Socrate s'y connaisse, ce sont les choses de l'amour, il ne peut en parler qu'à rester dans la zone du *il ne savait pas*. Même sachant, il ne peut parler lui-même de ce qu'il sait, et doit faire parler quelqu'un qui parle sans savoir »⁵²⁶. Ainsi on ne peut parler d'amour qu'à en être ignorant, c'est-à-dire par le détour de l'erreur qui fait qu'on ne peut rien en dire qui tienne debout. Et si l'on y entend quelque chose on ne peut rien en dire. Encore une fois on croirait tout aussi bien parler de la mort. J'ai souvent utilisé dans ce travail la notion d'aporie, disant que ce travail relevait d'une aporie. Or *Aporia*, est mère d'*Aphrodite*, la déesse grecque de l'amour, qu'elle conçoit avec « *Poros*, le fils de *Métis* l'Invention, le tout-sachant et tout puissant, la ressource par excellence. C'est pendant qu'il dort, au moment où il ne sait plus rien, que se produit la rencontre d'où s'engendre l'amour »⁵²⁷. *Aporia* est à entendre comme « la désirante originelle dans sa position véritablement féminine »⁵²⁸. Ainsi, je peux retrouver en quoi la thématique du féminin m'avait mené à la thématique de la mort en tant qu'elles se lient, ou encore de l'entre-deux-mort comme point de visée du désir.

Il s'agit maintenant de réintroduire comment la clinique peut être pensée, dans un monde où ce sur quoi repose le transfert ne semble plus tenir. Ce savoir supposé universel sur l'amour, sur l'ignorance, est-il perdu ? Devons nous comme Socrate questionner le sujet qui vient nous rencontrer pour faire émerger ce savoir ? Est-on certain que l'inconscient n'est qu'une donnée transitoire du monde humain ?

⁵²⁵ Op.cit. page 69.

⁵²⁶ Op.cit. page 159.

⁵²⁷ Op.cit. page 160.

⁵²⁸ Ibid.

Conclusion :

a) Synthèse et discussion :

« Voici un homme, le psychanalyste, de qui l'on vient chercher la science de ce que l'on a de plus intime »⁵²⁹. Si la psychanalyse se trouve originairement l'invention d'un neurologue, Freud, c'est bien qu'en premier lieu le sujet pourrait l'attendre de son médecin cette science. Ceci rappelle qu'il ne fait pas que lui supposer un savoir, il attend surtout qu'il lui en fasse don. La psychanalyse tire donc son origine de ce que la position du médecin rend difficile à entendre : la plainte hystérique. Qu'est ce qu'il y a d'aussi fâcheux dans cette plainte ?

C'est qu'à l'évidence on ne saurait y répondre qu'au prix de la renforcer. L'hystérique demande qu'on réponde mais ne le supporte pas. Elle ne supporte pas que de ce désordre on puisse le contraindre à retourner à l'harmonie. Et pour cause cela reviendrait à faire chuter ce qui l'anime fondamentalement, à savoir son désir. Or le médecin tente de supprimer en premier lieu le désordre du corps. De nos jours le désordre de l'âme s'y voit entièrement coopté.

La demande de l'hystérique, semble pouvoir se réduire en son dernier terme comme demande d'amour. Demande d'amour donc, en contradiction complète avec son désir. À l'origine de cette demande s'il y a l'amour, il vient aussi son envers : la haine. C'est là que de dire que le transfert c'est de l'amour relève d'une certaine forme d'approximation, puisque l'amour au sens de l'harmonie, du faire un, éjecte la dimension de haine. Le pas qui joindra plus tard la haine au phénomène de l'amour, est celui que fait Freud, après Breuer, face à Anna O, quand il conceptualise le transfert. Valérie m'apparaîtra dans son suivi, pareille à Alcibiade face à Socrate tel que le souligne Lacan, « blessé, mordu par je ne sais quelle étrange blessure »⁵³⁰. C'est vrai qu'il est étrange cet analyste. Il est étranger de ce que l'hystérique ignore ou veut ignorer d'elle-même. C'est que cette étrange blessure porte un nom : c'est son manque. Et de ça aucune technique ne saurait l'en débarrasser, sauf au prix d'une mort, fusse-t-elle psychique ou réelle. Le toxicomane en est un exemple : à boucher son manque par la saisie de son objet, il perd la parole, il ne rêve plus, le désordre s'éteint (en tout

⁵²⁹ J. Lacan, [1960-1961], « Le transfert », Seuil, Paris, Juin 2001, page 83-84.

⁵³⁰ Op.cit. page 85.

cas pour un temps), et le désir avec. Ce que l'hystérique demande à cet autre dont elle attend quelque chose, c'est que cet être qu'elle suppose étonnement qu'il ne manque pas, lui fasse passer ce dont elle croit qu'il est rempli, et qui viendrait combler son vide à elle. De là devrait naître l'harmonie ou encore l'accord. Problème, en même temps elle n'en veut pas, et à bien y réfléchir il semblerait que cette harmonie ne soit de toute façon pas réalisable. C'est ainsi que « s'agissant de l'amour, il est clair que Platon a pris la voie de la comédie »⁵³¹. Et pour cause, le sens dans le non sens⁵³², ou encore l'harmonie dans l'expérience d'un sujet pour qui l'angoisse, le lapsus, l'acte manqué, l'oubli, viennent faire rupture, avec un peu de recul il est vrai que cela prête à rire. Donc ce qui est drôle, sauf quand on est pris dedans, c'est ce discours qui à l'évidence ne tient pas debout, ne tient jamais debout d'autant plus quand il veut conclure, trouver l'accord. Pourquoi ne tient-il pas debout ?

Parce qu'il ne saurait atteindre ce réel qui le rend instable. Bien au contraire, il ne fera que le trouer. *In fine*, ce qui se pose c'est où l'on place la cause. Et c'est bien la différence entre le discours scientifique et le discours scientiste, c'est que là où l'on cherche une cause réelle, il n'y a qu'une cause symbolique, c'est-à-dire que le fait que ça cause passe avant tout. « En un sens, il n'y aura jamais d'univers que de discours »⁵³³. L'ignorance d'une certaine science c'est de se croire en lien avec le réel, alors qu'elle se trouve prise au jeu du symbolique et de l'imaginaire jusqu'au cou, d'autant plus qu'elle s'en croit pourrait-on dire guérie. Dans ce cas que ça puisse « faire un » est plus qu'un paradigme de pensée, c'est ce qu'on a toujours sous les yeux sans pouvoir jamais le voir. C'était aussi sans doute l'ignorance de Freud au départ, dont on perçoit quand même toute l'énergie qu'il déploie pour que cela tienne. Heureusement, et c'est bien là toute la valeur de son œuvre, son honnêteté intellectuelle l'amène à toujours devoir reconnaître que décidément ça ne tient pas.

Après un long voyage, il est plus facile pour le mettre en récit, de tenter de reprendre les étapes les unes après les autres. Le parcours que constitue pour moi cette thèse, s'est enraciné dans une tentative d'un laisser aller à écrire, sans avoir au préalable établi un plan ou une analyse purement intellectuelle de la question. Je suis parti du principe, que puisque la question qui se posait ici, était avant tout la mienne, et bien qu'il ne s'agisse aucunement d'en rendre compte en tant que tel, il y avait fort à parier qu'une structure aurait à se dégager d'elle-même. Le plan de ce travail est ce que j'ai donc fait en dernier. C'est en quelque sorte

⁵³¹ Op.cit. page 95.

⁵³² Définition du « Witz ».

⁵³³ Op.cit. page 100.

une interprétation de mon propre trajet dans cette élaboration. J'ai bien conscience que tout le long je tourne autour d'un même point, peut être un « point manque de signifiant ». En filigrane on retrouve des questions que bien d'autres se sont posées avant moi, et bien entendu se poseront encore après : qu'est ce qu'un père ? Qu'est ce qu'une femme ? Qu'est ce qu'un psychanalyste ? Qu'est ce que l'humain ?...

Mais bien sûr ce qui peut être intéressant ici, c'est comment je tente de me « débrouiller » avec ces questions, en tant que je suis, comme tout sujet, expert de ma propre question, qui vient tourner autour de la mort. Mon cheminement m'a amené à beaucoup d'hypothèses, qui pourront paraître plus ou moins pertinentes, mais qui traduisent une tentative de dénouement et qui ont à se conclure, à se trancher, dans cette fin de parcours. Le terme de dénouement en lui-même est très équivoque. Puisque le dénouement d'une histoire c'est ce qui fait que ça tient, en tout cas dans une bonne histoire, mais en même temps que quelque chose se détache. Qu'ai-je fait chuter dans ce travail ?

Ceci m'évoque la structure d'effondrement de la tragédie ou encore du mythe. Ce mythe vient nous aider à penser là où le symbolique ne suffit plus. Pour l'ancien étudiant en mathématique que je suis, on pourrait dire que je suis passé des mathématiques aux mathèmes-à-mythes. À mon sens, la mort est le mathème essentiel dans ce qui se déroule, comme risque, comme départ ou comme conclusion. Elle me paraît toujours au fait de ce qui s'ordonne comme récit dans la tragédie, et peut-être même dans l'existence. Mais cette coupure doit-elle s'entendre uniquement du côté du symbolique ?

J'en viens donc à la première question qui sous-tendit la mise au travail de cette question, à savoir quel est le registre de la mort ?

En effet pour la penser dans la perspective Freudo-Lacanienne, il fallait bien en passer par là. De fait la mort comme réalité psychique, au moins du fait qu'on la nomme, nous amène à une telle déclinaison. Pour en résumer quelque chose, je dirais que la mort imaginaire est relative à la destruction du moi, la mort symbolique à l'effacement de la trace ou encore du signifiant. Reste enfin la mort réelle, qui pose cette question : serait-elle mort réelle comme moment évanescant de sa survenue, ou comme je préfère l'entendre, envers de la vie en tant qu'elle recouvrerait une authentique expérience de mort ?

Si je choisis qu'elle soit donc présente dans la vie, on ne peut, a priori, faire autrement dès lors que de lui accorder un statut d'objet. Nous voilà donc avec une mort objet. Oui, mais force est de constater qu'évidemment elle ne s'y résume pas. Quand la mort vient émerger dans la clinique pour Freud, il apparaît qu'il faille assez vite pour lui en tirer un concept. C'est

un peu la posture qui fut la mienne au départ de ce travail. Quelque chose dérange. Cette angoisse recèle une affreuse certitude. On pourrait y entendre que l'affreuse certitude de mourir, pourrait toujours plus ou moins rester là, tapie derrière le phénomène de l'angoisse lui-même. Bien sûr l'agonie, dont découle étymologiquement le terme d'angoisse, est effrayante. Mais pourquoi peut-on être terrorisé par la mort ?

Cette peur est en lien avec la mort imaginaire, en tant qu'on s'attend à vivre sa propre destruction. Ceci renvoie à deux fantasmes fondamentaux : tout d'abord la certitude du sujet que son corps lui appartient, là où il nous est apparu qu'il en est davantage l'usufruitier, et le fantasme d'éternité qui, même chez des sujets se proclamant athées, persiste. En effet, l'exemple de la crémation semble le démontrer. Souvent les personnes qui la choisissent peuvent exprimer l'idée que c'est pour ne pas être mangé par de petits vers. Nous voici donc avec un cadavre vivant qui subit sa dégradation. Bien entendu ce mort-vivant, renvoie peut-être à ceux que l'on retrouve par exemple, dans beaucoup de films à grand succès. Si nous l'entendons comme une métaphore, le mort-vivant ou le zombie, se caractérise d'être un sujet sans histoire, sans trace, embarqué dans son errance, ne sachant où il va, ni d'où il vient. Aucun mort ne le précède et aucune mort ne l'attend puisqu'elle est déjà survenue.

Dans ces représentations imaginaires de la mort, on entend comment l'achoppement d'une pensée sur la mort cohabite avec une puissance d'effet de son surgissement dans le fantasme. On suppose également une sorte de co-émergence de la mort avec l'Homme, en tant qu'il se différencie de l'animal, dans le fait de parvenir à la nommer. C'est-à-dire que « si la mort est certes impossible à penser, il n'y a pourtant qu'elle, en d'autres termes, susceptible de produire cet avènement de la négation grâce auquel une pensée consciente, et considérée comme rationnelle, peut alors se développer »⁵³⁴. Une pensée rationnelle, autant dire une pensée qui se laisse organiser par les principes du symbolique, ce qui induit la loi, le désir et donc l'hypothèse de l'inconscient. **Au passage, je ne suis plus du tout certain que l'inconscient soit une donnée transitoire de l'expérience humaine, à moins que nous parvenions un jour à effacer totalement le symbolique, ce qui reviendrait à éradiquer la parole.** Bien que le lien social postmoderne y tende, il est loin d'être sûr qu'il y parvienne. Cependant, il est évident que l'hypothèse de l'inconscient mérite d'être remaniée au regard de la clinique en tant qu'elle se voit nouée à toute époque au lien social. Sans compter, qu'au-

⁵³⁴ A. Abelhauser, « Le corps est l'âme », in Caroline Doucet et Jean-Luc Gaspard, « Pratiques et usages du corps dans notre modernité », Eres, Toulouse, « L'Ailleurs du corps », 2009, Page 48.

delà des divergences d'écoles, il n'est pas du tout certain que tous les cliniciens orientés par la psychanalyse, définissent l'inconscient de la même manière, fussent-ils d'un même courant. C'est un concept mouvant, voire, lui aussi, un anti-concept. Cependant, il y a quelque chose qui semble rester assez universel, et ce quelque soit la conception qu'on s'en fasse, c'est que ces inconceptualisables sont toujours, d'une manière ou d'une autre, reliés à la question du savoir. Je retiens pour ma part cette formule de Lacan du « il ne sait pas qu'il sait ». Ce qui me frappe dans cette formule, c'est qu'aussi bien elle pourrait s'appliquer à tous ces signifiants dont on dit qu'ils n'ont pas de signifiés, et qui sont toujours d'une importance capitale, pour tenter d'entendre ce qui peut se jouer pour un sujet. « Il ne sait pas qu'il sait qu'il aime », « il ne sait pas qu'il sait qu'il va mourir »...

Hegel disait que le concept c'est le temps. Or, il n'est sans doute pas anodin que nous ne puissions pas tirer un concept de l'amour ou de la mort, pour qui le temps semble s'abolir. Au fond si l'on peut dire que le signifié c'est le concept, alors les signifiants sans signifiés, sont sans concepts qui tiennent debout, et ils organisent le discours d'un sujet de prendre racine au plus proche de l'expérience de béance de l'inconscient, en tant que ce qui organise le discours d'un sujet s'origine, dans les trous du sens, et dans une intemporalité. Cette expérience est exactement cette confrontation à l'aporie de l'existence, ou encore ce qui vient à condamner le sens. Pourquoi est-on autant attaché au sens ?

Peut-être le sujet y est attaché par le même point que l'ignorance, à savoir qu'elle l'épargne pour un moment. Mais bien entendu cela n'a rien à faire avec le réel. Le sens ne regarde que l'imaginaire et le symbolique. Paradoxalement cette mort qui est le seul absolu universel, sans qu'aucune forme d'exception ne puisse en confirmer la règle, la rendant par là même abjecte, est toujours le plus grand point d'ignorance du sujet, parce que mourir tout comme vivre ne se soutient d'aucun sens, d'aucune inscription.

Il est donc impossible de créer un concept de mort. Freud invente la pulsion de mort et réaménage son hypothèse de l'inconscient. Lacan évoque à plusieurs reprises l'instinct de mort, insiste sur la question du signifiant, et amène l'hypothèse d'un inconscient structuré comme un langage. Le support du signifiant c'est, pour lui, la mort ou l'instinct de mort. **Il semblerait donc qu'à remanier l'hypothèse de l'inconscient, il faille toujours quelque part y mettre la mort.** De plus l'inconscient et le désir sont indissociables, et ce même désir échoit à une visée de l'entre-deux-morts. On y revient encore. Idem pour le transfert par le biais de la mort c'est l'amour, ainsi que pour l'objet dont on risque à venir s'y coller, d'engendrer la mort du sujet en tant que chute du désir. Enfin la répétition, à laquelle la mort

est encore une fois très connotée. Cette thématique n'insiste-t-elle que chez le sujet que je suis ?

Bien sûr ce qui insiste renvoie à la répétition du réel. Mais ce qui insiste peut aussi être une référence. Ce qui insiste dans le symptôme c'est un signifiant. Ce peut être aussi un fantasme. Il y a donc des trois registres dans ce qui insiste dans le discours d'un sujet, dans le transfert.

La toxicomanie donne à entendre ce paradigme d'un fonctionnement avec un objet en dehors de la parole. Ce même fonctionnement vient à abolir la dimension de l'Autre, au point que plus qu'un fonctionnement hors de la parole, on assiste à un évitement du langage dont découle la prise de drogue. Il y a dans cette opération une subversion de la fonction du manque dans sa version symbolique, sans qu'on sache très bien si le rebond se fait vers un manque réel ou imaginaire. La drogue elle-même est-elle un objet réel, imaginaire et pourquoi pas dans certains cas symbolique ?

Quoi qu'il en soit un fait clinique doit retenir notre attention, à savoir que le toxicomane ne rêve pas. En tout cas c'est ce qu'il dit. En résumé l'hypothèse de l'inconscient ne fonctionne plus dans la rencontre clinique face à un certain nombre d'entre eux (ce qui ne veut donc pas dire toujours). C'est comme si ces sujets disaient qu'ils avaient trouvé mieux que la parole. Il y a sans doute une part de vrai, si ce n'est que la dette contractée dans l'évitement de ce langage, se traduit dans le réel, par une destruction du corps et des expériences qui convoquent la mort réelle. Etonnement c'est toujours quand ce risque de mort vient à survenir que quelque chose semble pouvoir être remis au travail du côté de la parole. Comme si son surgissement dans le fantasme portait des vertus de symbolisation. On retrouve donc dans la clinique que l'inscription dans la dimension signifiante est favorisée par une expérience de mort. Cet état de fait doit pouvoir se comprendre en tant que les événements du corps viennent inscrire un manque dans l'Autre, en ceci que l'on peut formuler que le corps c'est l'Autre. Que veut l'Autre ?

Peut-être veut-il ma peau. Cette peau que l'injecteur troue comme pour pallier à un trop plein. Est-ce que troué le corps est le symptôme d'une tentative de restaurer un manque ?

Quoi qu'il en soit, il y a cette image du toxicomane maigre, sale, qui peut évoquer les détenus des camps de la shoah. Ce que le corps devient dans ces cas là n'est pas très clair. Sa fonction devient celle de déchet, il est ce qui vient en plus, ce qui se détache. En somme le corps est un objet. On a une l'image d'une entre-deux-morts en tant que le sujet, pareil à Antigone, paraît emmuré en un lieu dont il ne peut sortir, état dans lequel on ne peut tenir qu'un temps

restreint. Est-ce que le toxicomane est le tenant lieu de l'horreur du désir réalisé ? Le désir vise-t-il la fin du manque ?

Valérie nous donne à entendre qu'elle ne peut parler qu'en présence de l'objet lorsqu'elle est en présence de sa mère. L'objet, oral ici, vient donc instaurer un manque. S'il n'y a pas cet objet elles ne se parlent pas. Elle aussi semble être prise dans un entre-deux-morts d'où elle lance cette question : à quoi cela sert de vivre puisqu'on va mourir ?

Si l'on ne pose de question que quand on a déjà la réponse, tentons donc de trouver la réponse qui se cache derrière cette question. À bien y repenser, c'est le terme de servir qui peut apparaître intéressant, puisqu'elle renvoie à la jouissance, en ceci que la jouissance c'est ce qui ne sert à rien. Peut-être qu'elle en dit bien plus qu'elle ne voudrait dans cette question, voire ce défi, lancé au clinicien. Pourquoi ne pas jouir puisqu'on va mourir ?

C'est une très bonne question, c'est en quelque sorte la question que l'on retrouve chez Freud à l'endroit de l'objet tabac qui appartenait à son père. Ce symptôme touche au corps, à son angoisse, à l'Autre au travers de l'ouverture d'un manque dans l'Autre, et donc de ce qu'il en est de son désir. C'est comme si la jouissance posait une question au désir. Le sujet est comme pris dans une double tyrannie, celle de la jouissance et celle du désir, d'où vient la question de la place qui lui reste, à moins qu'on veuille le réduire à ces deux aspects. C'est en ce point que la question de la mort surgit, et appelle une interprétation. Choisis-tu de t'inscrire dans la jouissance ou dans le désir ?

Dans le cas de Valérie, ce que j'entends comme une soumission à l'Autre quand j'écris qu'elle se fait objet, pour Michael quand il évoque avec une certaine crudité sa sexualité, c'est la question de l'intime qui vient retentir. Qu'en est-il de l'intime quand on se vit pris dans la jouissance et/ou le désir de l'Autre ?

Si l'on part du principe que le sujet est responsable de quelque chose dans cette affaire, c'est peut-être de ne rien vouloir savoir de ce que son intime lui est difficile à soutenir, parce qu'il échappe radicalement à l'entendement qu'offre l'idéal du moi. Est-ce qu'à repérer là où l'intime échappe aux conceptions du bien et du mal par exemple, le sujet vivrait un vécu de déchéation à l'endroit du lien social, à plus forte raison quand il tente de réguler, voire de nos jours de supprimer, le désordre que convoque l'intime ? Est-ce que la crainte d'être deviné par l'Autre cache une crainte plus fondamentale, à savoir que son intime lui échappe absolument ? Ne résulterait-il pas de la démarche analytique une forme de sentiment de perte de l'être, un vécu de déchéation ?

Dès lors, il y aurait un vécu de mort dans une démarche de psychanalyse, qui, il me semble plus que tout autre, convoque la question de cet intime qui échappe au sujet lui-même dans la relation de transfert. *In fine* c'est donc bien ce vécu de mort qu'il faudrait subjectiver quelque part.

Le cas de Michael nous donne à entendre ce qui peut venir court-circuiter la question de cet intime par le biais de la pornographie. Cette pornographie on pourrait l'entendre dans un sens plus large que le spectacle du sexe ou encore de la mort, dans ce qui invite le sujet à devoir exposer quelque chose de lui-même, pour correspondre à un idéal du moment. Facebook en est un exemple. L'exigence sociale de rendre compte de son intime vient créer une confusion entre ce double de l'intime, et l'intime du sujet. Ainsi le fantasme sexuel de Michael, agglutiné à l'image pornographique, n'est pas un fantasme mais l'image d'un fantasme. Le pouvoir de leurre de l'image, qui s'enracine dans la reconnaissance spéculaire qui échoit au stade du miroir, vient coopter quelque chose de la question du fantasme. Le problème n'est donc pas l'imaginaire qui sous-tend le lien social postmoderne, mais le fait qu'imaginer devient compliqué. On retrouve en ceci le modèle de la névrose traumatique, dans laquelle le sujet est repris par des images et non pas dans un fantasme. Ainsi, peut-être que, pour penser la névrose de nos jours, le modèle de la névrose traumatique est plus efficient que celui de l'hystérie, en tout cas dans un premier temps. **De là découle sans doute, qu'il n'y a pas à se désespérer des mutations du lien social en tant qu'elles voudraient nous affranchir de l'impossible inhérent aux registres symbolique et réel, puisqu'à l'évidence tant que l'Homme sera Homme, l'ordre qu'ils imposent devra toujours, pour le sujet, se traiter quelque part.** Et ce, en particulier, quand vient pointer la question de l'angoisse. J'ai proposé l'idée que le discours médical pouvait sous-tendre quelque chose du lien social postmoderne, dans la mesure où celui-ci semblait articuler quelque chose d'une angoisse de mort que je retrouve dans la clinique. Ceci s'accorde aussi à ce qui apparaît comme la mise à l'écart de la dimension de l'impossible. **L'angoisse de mort a-t-elle supplanté l'angoisse de castration ?**

Si l'on veut bien admettre cette possibilité, s'ouvre alors quantité de questions. Car dès lors on pourrait considérer que si la mort organise quelque chose pour le sujet, en lieu et place de la castration, l'idée que l'angoisse de mort soit une des versions de cette angoisse se voit questionnée. **L'angoisse de castration est-elle au fondement de l'angoisse de mort ou est-ce le contraire ?**

L'angoisse se retrouve dans l'articulation entre réel et symbolique, puisque son objet est réel et qu'elle implique également un signifiant. Nous avons pu entendre en quoi la mort pourrait être conçue comme un objet réel mais aussi comme relevant du symbolique. Ceci apparaît en tant que la mort puisse faire référence pour les discours qui s'écrivent. Ainsi l'effacement du symbolique semble fonctionner avec ce que l'on peut nommer un effacement de la mort. Par la même, la mort n'est sans doute pas un signifiant comme les autres. Il apparaît qu'on puisse l'entendre comme une métaphore paternelle. Si le Psychanalyste Jean-Paul Hiltenbrand parle de forclusion de la mort, c'est probablement qu'il en fait quelque chose de centrale en lien avec la question du père. Est-ce à dire que la mort serait en quelque sorte le premier des signifiants ?

« Bien entendu, la question de l'origine du langage est un des sujets qui peuvent le mieux prêter à des délires organisés, collectifs ou individuels. Ce n'est pas ce que nous avons à faire. Le langage est là. C'est un émergent. Maintenant qu'il a émergé, nous ne saurons plus jamais quand ni comment il a commencé, ni comment c'était avant qu'il soit »⁵³⁵. Cependant on ne saurait mettre de côté que quelque chose de la dynamique signifiante s'organise incontestablement autour de la question du cadavre, du corps déchet qui appelle une sépulture. « Si j'avais voulu prendre la question du symbole par un autre bout, au lieu de partir du mot, de la parole ou de la petite gerbe, je serais parti du tumulus sur le tombeau du chef, ou sur le tombeau de n'importe qui. Ce qui caractérise l'espèce humaine, c'est justement d'environner le cadavre de quelque chose qui constitue une sépulture, de maintenir le fait que ceci a duré. Le tumulus ou n'importe quel autre signe de sépulture mérite très exactement le nom de « symbole ». C'est quelque chose d'humanisant »⁵³⁶. Si nous avons placé la mort comme origine, c'est qu'à l'évidence quelque chose de l'expérience analytique perd de son tranchant si l'on veut écarter cette dimension. « Tous ceux qui, dans la suite, ont mis uniquement l'accent sur l'élément résistance, c'est-à-dire l'élément action imaginaire pendant l'expérience analytique, en annulant plus ou moins la fonction symbolique du langage, sont les mêmes pour qui l'instinct de mort est une notion qui n'a pas raison d'être, et qui tombe par là même dans le leurre scientifique d'une origine réelle. Réaliser, au sens propre du mot, ramener à un certain réel l'image, en y ayant inclus, bien entendu, comme une fonction essentielle un signe particulier de ce réel, ramener au réel l'expression analytique, est toujours corrélatif, chez ceux qui la développe sous ce registre, de la mise entre parenthèses, voire de l'exclusion de ce que Freud a placé sous le chef de l'instinct de mort, et qu'il a appelé, plus ou moins,

⁵³⁵ J. Lacan, [1953-1963], « Des noms-du-père », Seuil, Paris, Janvier 2005, page 27.

⁵³⁶ Op.cit. page 42.

l'automatisme de répétition [...] C'est dans la mesure où est mise entre parenthèses toute l'expérience comme symbolique que l'instinct de mort est lui-même exclu »⁵³⁷.

Si nous concluons que la mort est à la fois origine, référence et objet, nous pouvons dire que nous touchons à quelque chose en lien avec les trois registres. Dans le nouage borroméen, ce qui renvoie à la fois à ces trois registres est en lien avec ce qui fait que le nouage tient. C'est pourquoi, je peux en arriver à cette hypothèse que je travaille depuis déjà quelques années, à savoir : **l'objet a c'est la mort**. Comme je l'ai déjà écrit, il est évident que de nommer l'objet *a* relève en soi d'une totale aporie, car à l'évidence on ne peut le nommer. Mais il apparaît donc également que nommer la mort est du même registre. Nommer la mort c'est nommer un innommable, quelque chose qui est dans le discours mais sans concept. Nous avons pu identifier dans ce travail la mort à l'amour, dans l'aspiration à faire du un, que l'on retrouve en particulier dans la clinique de la psychose. À ce titre, « il est très singulier de voir réémerger sous la plume de Freud l'amour comme puissance unifiante pure et simple, à l'attraction sans limite, pour l'opposer à Thanatos – alors que nous avons corrélativement, et d'une façon discordante, la notion si différente, et tellement plus féconde, de l'ambivalence amour-haine »⁵³⁸. C'est-à-dire que ce rapport du sujet aux questions de l'amour et de la mort, qui sont si proches, détermine également quelque chose du rapport au savoir et à ce qui s'en fait l'ombre, l'ignorance. C'est en cela que la question de la mort introduit à l'épistémologie, en tant qu'elle souligne l'erreur de visée d'une certaine science. Cette visée de la science est un puissant révélateur de ce qui organise le désir des sujets, en particulier autour du fantasme qui l'anime. Mais notre constat, c'est qu'à l'évidence quelque chose vient achopper dans la question du désir chez ces mêmes sujets. Ceci se repère en particulier dans ces va et vient dans le transfert, d'*acting-out* en retour, où le soutien d'un travail de parole devient compliqué dans le temps. C'est en tout cas l'expérience que j'en ai, et ce que certains psychanalystes m'ont dit vivre également. Ces disparitions parfois subites, ne sont pas sans m'évoquer la manière dont pouvait disparaître par moment certains sujets auprès desquels j'ai pu travailler dans la population toxicomane. Ce qui est ressorti de cette clinique c'est la notion d'errance, et c'est cette même notion d'errance que m'évoque ce que je décris de cette clinique en libéral. Ceci revient à interroger le statut de l'Autre dans de pareils cas. L'Autre est ce qui semble offrir une topologie à ce que vise le désir, en tant que le sujet s' imagine que son objet est au lieu de l'Autre. On voit très clairement dans plusieurs cas exposés, comment le refus de

⁵³⁷ Op.cit. page 43-44.

⁵³⁸ J. Lacan, [1960-1961], « Le transfert », Seuil, Paris, Juin 2001, page 113.

donner accès à l'objet vient à restituer une adresse à la parole, et pallier à la dimension d'errance. C'est donc que cette saisie de l'objet provoque l'errance. Et cette même errance peut s'entendre comme une forme de mort du sujet. Celle-ci résonne avec le questionnement qui s'entretient quant au devenir de l'instance de l'Autre dans de pareils cas. Mais si ma clinique m'amène à généraliser quelque chose de cette errance en lien avec les mutations du lien social postmoderne, on peut en conclure que le modèle de la plainte se voit peut-être supplanté par celui de l'errance. Or il est assez évident qu'on ne peut répondre à l'errance comme on répond à la plainte.

Si l'on se situe en deçà de la plainte dans certains cas, même face à des sujets qui ne sont pas inscrits dans la psychose, c'est peut-être qu'il s'agit d'entendre plus quelque chose de l'ordre d'un appel que d'une demande. La différence est que l'appel enjoint le clinicien à un mouvement, voire à un aller-vers. Je pense en particulier à cette fréquence des *acting-out* dans la praxis, qui doivent pouvoir se voir contrer par une capacité du clinicien à tenter de renouer le lien quand il se brise. Cet appel est peut-être réductible à la notion de détresse fondamentale, soit un appel dont on ne sait pas si l'Autre va répondre, va faire acte de sa présence, et d'interprétation. Lorsque la mère répond au cri de son nouveau-né elle ne fait pas que répondre au besoin qui se manifeste, elle donne du sens, c'est-à-dire qu'elle interprète le cri, avec ce doute qui caractérise l'interprétation. Elle est par là même manquante. Or, nous en sommes arrivés à nous questionner si nous n'étions pas passés d'un patriarcat à un matriarcat. Si nous entendons le patriarcat comme le modèle d'une mère manquante, le matriarcat auquel nous avons pu faire référence avait trait à une mère qui ne manque pas.

Parallèlement, il apparaît possible de souligner le passage d'un tabou du sexe à un tabou de la mort. Là où autrefois la prévention s'organisait autour des interdits posés sur la question du sexe, c'est la mort aujourd'hui qui se voit au centre de ce jeu. Ainsi l'église catholique aurait été remplacée par la médecine qui participe de cette organisation du social autour de l'angoisse de mort. Le social tente de régler la question de la fin de vie, ou plutôt est enjoint à le faire, mais on peut aussi constater que ceux qui se penchent sur cette réflexion, même quand il s'agit comme récemment d'un « panel de citoyen »⁵³⁹, que cette question ne saurait se trancher. Dans les pays où cela est le cas, j'ai tendance à me dire que cette thématique fera sans doute retour de manière fracassante, bien qu'on puisse s'imaginer qu'elle

⁵³⁹ Ou « Conférence des citoyens » qui a statué en décembre 2013 sur la question de l'euthanasie.

soit réglée. En effet, l'absence de récit, par définition histoire propre à chacun, ne permet pas pour des sujets un oubli de la perte mais un déni de la perte, ou encore l'impossibilité de faire un deuil. Cet impossible renoncement est aussi à entendre dans la fonction de victime, qui abandonne tout dépassement possible du préjudice, puisque le renoncement ouvre la possibilité d'une sublimation, d'une prise de responsabilité, et donc d'un désir. Ce deuil impossible, nous avons pu le rapprocher de l'expérience concentrationnaire, en tant qu'il retentit comme un possible traumatisme désorganisateur. Mais, par l'abord de la question de la publicité, de la propagande, soit de la force de l'image, il est également apparu qu'il était possible de l'entendre comme résultant de ce qui spécifie le discours publicitaire. La notion d'harmonie, qui est apparue comme sous-tendant quelque chose dans le lien social, pourrait tout aussi bien se coupler à la promesse qu'offre toute publicité. Cet objet vous fera retourner à l'harmonie, d'où paradoxalement nul ne vient. **On voit donc comment la fin se confond avec l'origine.** Cette atopie de la visée tout à la fois origine, résonne avec la question du désir, qui nous amène à ce jeu avec la mort, soit la mort comme visée, visée du désir, et donc comme origine. Au fond on en vient à se dire que la jouissance et le désir ont la même visée, à ceci prêt que l'aboutissement de cette visée n'est pas ce qui soutient le désir contrairement à la jouissance. Pour revenir à la publicité, son apparition à la fin du 19^{ème} siècle, est aussi un point essentiel au développement des nouvelles modalités du jouir. Si la jouissance devient une jouissance objectale, il n'y a qu'un pas à ce que mon semblable puisse devenir un objet, au lieu d'une incarnation du phallus (jouissance phallique), de l'Autre (jouissance Autre), ou d'un sens trouvé dans la relation (j'ouïe-sens). La différence c'est que l'objet semble occulter la relation qui par essence rate, et donc la parole.

Ces chutes de la parole, de l'impossible, qui poussent à être comblé, ne peuvent générer que de l'angoisse. Or, voici peut-être un impossible que l'on peut encore saisir pour travailler, à savoir qu'heureusement, on ne pourra pas débarrasser l'Homme de son angoisse. Cette angoisse est bien le signe que l'on ne saurait échapper à l'ordre du symbolique. Lacan évoque l'idée que l'effacement des traces est déjà de l'ordre d'un sujet qui est soumis au signifiant⁵⁴⁰. En d'autres termes, l'effacement de la trace, cette tentative d'éradiquer la parole, ou encore l'ordre symbolique, est en lui-même dans l'ordre du signifiant. Mais qu'est ce qui amène des sujets dans un mouvement d'effacement de la trace ?

⁵⁴⁰ Cf. citation de Jacques Lacan à la fin de la page 44 de ce travail.

Nous revenons en ce point à cette notion d'harmonie. Ce signifiant renvoie donc à une version de l'amour qui tendrait « à faire de l'un ». Je crois que ce qui se cache derrière c'est la question de la mère. Ce n'est pas un hasard si la notion de détresse fondamentale est venue poindre dans l'élaboration de ce travail, tout comme la question du jet de l'objet, qui comme le souligne Winnicott⁵⁴¹, renvoie à la question du sevrage. Nous en étions venus à l'idée d'une mère qui ne manque pas. Pour redire les choses d'une manière un peu différente, je préfère donc dire que **nous sommes passés du modèle d'une mère manquante à celui d'une mère qui ne manque pas, plutôt que d'un patriarcat à un matriarcat**. Et de fait, puisque le père n'est qu'une métaphore du discours de la mère, qui témoigne de ce manque. Cela semblera presque un peu « bateau » dit comme cela, puisque la caricature de la psychanalyse le retient sans doute, mais quelque part **c'est toujours de la mère dont il s'agit**. Or, nous avons pu entendre comment le jeu de présence et d'absence, présence et absence de la mort, convoquait quelque chose de l'ordre du symbolique pour le sujet. La question de la mort apparaît au travers de l'absence non en tant que mort conceptualisée dans sa version de la fin de vie, mais mort en tant que le petit d'Homme ne saurait interpréter qu'il y a aura sans doute un retour. Autrement dit l'absence de la mère est pour lui une perte radicale, c'est-à-dire une mort. Si nous entendons la mère comme métaphore du discours qui porte le lien social et qui soutient donc le sujet, la publicité est une manière de nous faire entendre son hyper-présence. Il n'est pas facile de s'extraire de ce discours, et il d'autant plus difficile d'en construire ou d'en habiter un autre. **Dire que la mort s'efface revient donc à dire que la mère ne s'absente pas**. Cette sorte d'hyper-présence à tout, on en voit le symptôme à tous les étages de la société, au point de croiser bien souvent des sujets se vivant toujours en retard, toujours débordés. Et, parallèlement donc, cette crainte de ne pas assez vivre qui fixe le sujet dans une angoisse de mort. **Pour revenir à l'hypothèse de ce travail, « l'objet *a* c'est la mort », nous pourrions donc la reformuler par « l'objet *a* c'est l'absence ».**

Arrivé à ce stade me vient une critique, à savoir qu'un autre concept se voit sous-tendu par le point où nous en arrivons : la chose. « L'objet *a* n'est pas la chose. Il vient à sa place et en emprunte parfois une part d'horreur. À l'exemple du placenta, c'est quelque chose de commun et au sujet et à l'Autre »⁵⁴². Nous avons à plusieurs reprises dû nous confronter à l'horreur dans ce travail, en particulier quand il s'est agi de penser quelque chose à partir de la

⁵⁴¹ Dans cette idée que nous avons déjà développée que pour lui l'enfant est sevré quand il devient capable de jeter des objets.

⁵⁴² R. Chemama et B. Vandersmersch, [1995], « Dictionnaire de psychanalyse », Larousse, Paris, Février 2003, page 292.

shoah. Comme le souligne Lacan⁵⁴³, ou encore le démontre Baudelaire dans le poème « une Charogne », l'horreur paradoxalement entretient toujours un lien à la beauté. Or, « la fonction de la beauté consiste à nous révéler notre propre mort »⁵⁴⁴. Nous pourrions donc proposer que ce soit aussi une des fonctions de l'horreur. Ainsi, sans doute que se confond par moment dans ce travail, les dimensions de la mère, de la chose et de l'objet *a*. Or, il apparaît que l'objet *a* est ce qui occulte la chose, que l'on ne saurait attendre qu'à en mourir, puisque atteindre la chose renvoie à la jouissance ultime qui provoque la mort. Il se trouve que « l'originalité de la psychanalyse de Lacan [...] est d'identifier *das ding* à la mère, qui fut l'objet, à jamais perdu, de désirs incestueux et dont l'inatteignabilité de la Chose équivaut à l'interdit qui les frappe »⁵⁴⁵. Autrement dit, poser que l'objet *a* c'est la mort, renvoie peut-être la mort du côté des conséquences du franchissement de cet interdit, qui consisterait à attraper l'objet, et d'y découvrir la chose. Mais, si cette chose est identifiée à la mère, alors y accéder c'est la définition de l'inceste. Ainsi le franchissement de l'interdit fondamental, nous rappelle à cette idée que « l'instinct de mort n'est que le masque de l'ordre symbolique »⁵⁴⁶. La force du signifiant dans cette affaire, c'est qu'il permet au sujet de se situer dans un « au-delà de la mort ». Le signifiant le considère comme déjà mort, il l'immortalise par essence »⁵⁴⁷. C'est pourquoi l'angoisse de mort est en quelque sorte le corrélat inévitable, pour un sujet qui tente d'échapper au registre de la parole et donc au symbolique. **En conclusion, au-delà de la part de vérité que l'hypothèse de ce travail aura pu apporter, nous pouvons considérer qu'il s'y entretenait peut-être une confusion entre l'objet *a* et la chose.** Un autre aspect a insisté du côté de la question de l'Autre. En particulier dans une tentative de délimiter ce qui pouvait être du registre du sujet, ou du registre de l'Autre. Ce qui est intéressant c'est ce lieu de ce qui est tout à la fois au sujet et à l'Autre. Plusieurs éléments importants de ce travail semblent pouvoir s'y associer. Le symptôme bien sûr, mais aussi l'angoisse dont « on peut se demander si [elle] n'est pas au sujet et à l'Autre ce qui est à proprement parler commun »⁵⁴⁸, et l'objet *a*, tel qu'il se fait entendre par l'exemple du placenta.

⁵⁴³ J. Lacan, [1959-1960], « L'éthique de la psychanalyse », leçon du 18 Mai 1960, « La fonction du beau », Seuil, Paris, pp. 271-281.

⁵⁴⁴ Ibid.

⁵⁴⁵ J.P. Cléro, [2002], « Le vocabulaire de Jacques Lacan », Ellipses, Paris, Août 2006, page 18.

⁵⁴⁶ Jacques Lacan, [1954-1955], « Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse », Seuil, Paris, 1978, Page 375.

⁵⁴⁷ J. Lacan, [1955-1956], « Les psychoses », Seuil, Paris, 3^{ème} trimestre 1981, page 202.

⁵⁴⁸ J. Lacan, [1962-1963], « L'angoisse », Seuil, Paris, Mai 2004, page 127.

b) Ouverture : comment poursuivre ce travail ?

« Dire que [Ferenczi] a été l'élève préféré [de Freud] est une interprétation fausse. Il a été en face de lui, le seul. [...] Si Freud a inventé la psychanalyse, Ferenczi a fait de la psychanalyse »⁵⁴⁹.

Je suis bien obligé de venir trouver une scansion dans ce travail. Celle-ci se fera sur une ouverture, dans laquelle je tiens à prendre en compte, que j'ai en partie à m'extraire du cadre de pensée, qui fut le mien dans cette recherche. Je pense en particulier à Lacan, que je n'ai pas encore critiqué, contrairement à Freud. Il est vrai qu'il n'est pas simple de s'autoriser à le faire. **Mais pourtant, j'ai le sentiment que ce qui se traite dans ce travail, et bien que je prenne acte, que ce que j'ai pu saisir de la pensée de Lacan m'a grandement fait avancer dans ma question, il n'en demeure pas moins que je fais également le constat que quelque chose m'y « dérange ».** Nous avons placé avec lui, la question de l'origine du côté du symbolique. Mais si le désir d'analyste est ce qui nous guide, il me faut absolument rouvrir cette même question⁵⁵⁰. Malgré la très grande pertinence de placer le symbolique comme cause dans le transfert, on ne peut cependant pas écarter le réel, de la réflexion sur cette question. J'ai donc décidé de commencer à m'intéresser à un auteur, dont je connais le nom, mais pas encore l'œuvre, parce qu'il occupe une place un peu particulière dans l'histoire de la psychanalyse. Je pense à Sandor Ferenczi. La lecture de son œuvre sera la tâche, qui pour moi, succédera à cette thèse. Ce qui est intéressant dans ce personnage, c'est qu'il semble poser un problème tout à la fois à Freud, mais aussi à Lacan. Ce qui fut intolérable à Freud, c'est quand Ferenczi a « réintroduit l'importance de la prise en compte du traumatisme dans la genèse des pathologies psychiques »⁵⁵¹. Nous pouvons y trouver un lien à notre clinique, avec cette idée que le modèle de la névrose traumatique, suppléerait davantage à l'élaboration de la question du transfert, que le modèle, disons classique, de la névrose. Je trouve intéressante l'idée qu'on peut y associer, que « toute cure analytique doit retrouver l'enfant que le patient porte en lui »⁵⁵². Ceci à un rapport avec Lacan, car « c'est lui, et non Freud, que l'enfant dans l'adulte gêne »⁵⁵³. Ce qui dérange dans ce cas, me fait associer sur ce

⁵⁴⁹ W. Granoff cité par Heitor O'Dwyer de Macedo, « Lettres à une jeune psychanalyste », Stock, Paris, 2013, page 63.

⁵⁵⁰ Puisque nous avons souligné avec Serge André que le désir d'analyste pouvait s'entendre comme le désir de rouvrir la question de l'origine.

⁵⁵¹ Op.cit. page 61.

⁵⁵² Ibid.

⁵⁵³ Op.cit. page 66.

qui semblait poser problème à Freud dans sa relation à Ferenczi. Je crois qu'il est intéressant de s'y attarder un peu, car derrière c'est encore la question de la mère qui surgit.

L'histoire officielle, édifiée par Ernest Jones, semble vouloir réduire Ferenczi à un clinicien, certes brillant, mais ayant en quelque sorte raté son analyse, ce qui est peut-être vrai, quoiqu'il faudrait définir ce qu'est une analyse réussie. Mais n'oublions pas la responsabilité de son analyste dans cette affaire. « Ferenczi demandait à Freud d'être la mère qu'il n'avait pas eue. Pour Freud cela était doublement difficile : d'abord parce que, la sienne ayant été une bonne mère, il avait du mal à imaginer qu'une mère puisse être destructrice, puis parce que son expérience lui indiquait plutôt le père comme étant celui qui engendre le sujet. Par ce raté dans sa relation à Freud, Ferenczi sera celui qui théoriserait, le premier, l'importance de la mère-environnement dans la genèse de l'enfant et du sujet et qui accepterait cette place dans le transfert. Donc, lorsque Freud propose à Ferenczi de faire ce qu'il a fait lors de sa rupture avec Fliess – de choisir le « bon » père interne contre le « mauvais » père transféré- il fait une proposition absurde, impossible. Pour Ferenczi, la question porte sur la mère, bonne et mauvaise, place qu'il l'assignait à Freud dans le transfert et que celui-ci, vu son histoire personnelle et sa demande dans sa relation à Fliess, était incapable de reconnaître, et encore moins de la soutenir, pour que Ferenczi puisse s'en dégager »⁵⁵⁴. Cela tendrait à porter deux effets. Tout d'abord réduire la question de la mère, et par conséquent de la détresse fondamentale, soit cet appel que masque la demande.

J'y associerai ma propre tendance, à vouloir toujours trancher, qui me fit perdre de vue ce que conseillait par exemple Winnicott, à savoir la nécessité que l'analyste puisse céder quelque chose aux tendances du patient. C'est peut-être en ce point, qu'il nous faut entendre le côté froid qu'on reproche à certains Lacaniens, et dans lequel je me reconnais en partie. Ceci pose la question de l'empathie, et de la juste mesure qu'il faut lui accorder. Bien entendu, il ne s'agit pas de tomber dans ce qui apparaît comme l'excès des thérapies d'inspiration dite humaniste, ou encore Rogerienne, dans lesquelles cette dimension est absolument dégoulinante. Mais la remarque suivante de Freud, au regard de mes propres écueils, me paraît aller trop loin dans le sens inverse: « je ne saurais recommander avec assez d'insistance aux collègues de prendre pour modèle pendant le traitement psychanalytique le chirurgien qui met de côté tous ses affects et même sa compassion humaine, et qui fixe un

⁵⁵⁴ Op.cit. page 68.

seul but aux forces de son esprit »⁵⁵⁵. Le vrai problème de la compassion du clinicien, pas dans le sens où elle doit se montrer, mais simplement parce que le clinicien ne peut-être infaillible, ne pose problème que si elle répond à la demande du sujet. Par contre, si elle surgit à un endroit où le sujet ne s'apprête pas à l'entendre, elle peut tout aussi bien convoquer la dimension d'étrangeté, tout en soulignant que quelqu'un entend. Peut-être s'agit-il de faire le mort, mais aussi parfois le vivant, là où quelque chose s'est éteint chez le sujet.

Freud « ne pouvait pas non plus rester indifférent au souci de l'enfant réel dans la cure »⁵⁵⁶. Nous en venons donc à ce qui a semble-t-il amené la brouille entre Freud et Ferenczi : « Ferenczi devient un problème lorsqu'il affirme que Freud est incapable de reconnaître son transfert négatif, masqué par son idéalisation-affirmation qui confronte Freud avec sa propre idéalisation de Ferenczi, dont il voulait faire son gendre et chez qui il reconnaissait les grandes qualités de pensée et de clinicien. Ferenczi devient un problème lorsqu'il fait une communication dans laquelle il réaffirme l'importance du traumatisme par rapport au fantasme [...] un problème [parce qu'] il affirme publiquement que la guérison analytique consiste à guérir un enfant des séquelles psychiques d'une relation à une mère folle, parce que alors toute la théorie concernant le père doit être reconsidérée [...] »⁵⁵⁷. Ce qui est extrêmement intéressant dans ce passage, c'est qu'il vient lier des questionnements qui se sont entretenus dans ce travail. Dans la question du prolongement du fantasme dans le réel, ou pour le reprendre version Lacan, de l'imaginaire au réel, ou encore de l'imaginaire vers l'image. Mais aussi dans la dimension de l'idéal comme défense contre le transfert négatif, la haine. Ce sont là des questions très actuelles. Or, au regard de ce développement, il semblerait que la pensée de Ferenczi se prêterait davantage à penser cette actualité. Le texte auquel je fais référence s'achève par ces lignes : « j'espère vous avoir donné le désir d'aller connaître le géant de Budapest, qui aimait la vie et qui, paraît-il, riait comme un enfant »⁵⁵⁸. Pour ma part, la réponse est oui. Il semblerait que cet auteur, plus que tout autre, puisse nous ramener à la seule chose que je puisse réellement conclure de ce travail, à savoir « qu'on théorise à partir des ratés de nos analyses »⁵⁵⁹.

⁵⁵⁵ S. Freud, [1912], « Conseils aux médecins dans le traitement psychanalytique », in « La technique psychanalytique », PUF, Paris, Novembre 2007, page 89.

⁵⁵⁶ Heitor O'Dwyer de Macedo, « Lettres à une jeune psychanalyste », Stock, Paris, 2013, page 69.

⁵⁵⁷ Op.cit. page 70.

⁵⁵⁸ Ibid.

⁵⁵⁹ Op.cit. page 67.

Epilogue :

« Il n'y a pas de différence entre la psychanalyse et une éthique de la vie »⁵⁶⁰

De quoi parle celui qui voit le temps passer, avec cette crainte que sa vie ne soit pas assez remplie. Regarder passer sa vie, c'est déjà en quelque sorte s'en extraire. Quel est ce retour du temps, de cette symbolique comme obsession ?

Peut-être la répétition de ce que ce temps, il ne cesse pas de ne pas l'employer. Quand la mort vient souffler dans le bas de son ventre un vent d'horreur, c'est qu'il a oublié que la seule chose qui vaille en ce monde, c'est de poursuivre son désir. Il ne lui est pas si insu, il tarde juste à le reconnaître, parce qu'il est désordre, parce qu'il dérange, parce qu'il faut avoir le courage de le soutenir. Les autres dans leurs mains tiennent son narcissisme, prêts à l'étouffer si ce à quoi il aspire devient trop bruyant à leurs oreilles. Qu'il leur laisse, qu'ils l'écrasent, qu'ils le brisent, qu'ils le jettent même, ils lui rendront service. La seule chose qui compte dans cette vie, c'est ce qu'il peut faire de sa peau...

« L'Homme, dans ce rapport à lui-même qui est sa propre mort [...], n'a à attendre d'aide de personne »⁵⁶¹.

⁵⁶⁰ Op.cit page 67.

⁵⁶¹ J. Lacan, [1959-1960], « L'éthique de la psychanalyse », Seuil, Paris, Septembre 1986, page 351.

ANNEXES

Bibliographie :

- E. Abdelhadi, « L'erreur est humaine ». L'errance entre névrose et psychose », *in* Cliniques méditerranéennes, N° 72, 2005.
- A. Abelhauser, « Le corps et l'âme », Journal Français de Psychiatrie, N°24, 2006.
- A. Abelhauser, « Il était mort et ne le savait pas... », *in* « Clinique Méditerranéenne, n°78, 2008.
- A. Abelhauser, « Le corps est l'âme », *in* « L'ailleurs du corps », Eres, Toulouse, 2009.
- A. Abelhauser, « Mission impossible », *in* « Psychanalyse » n°15, 2009.
- A. Abelhauser, « Exorde », *in* « Clinique méditerranéenne », n°81, 2010.
- A. Abelhauser, « L'imposture, partenaire-symptôme de la science », *in* « Clinique méditerranéenne » n°81, 2010.
- J. Allouch, « L'amour Lacan », EPEL, Paris, 2009.
- S. André, [1986], « Que veut une femme ? », Points, Paris, 1995.
- S. André, [2003], « Devenir psychanalyste ...et le rester », Luc Pire, Liège, 2007.
- J.L. Angué, « Incinération et rituel des funérailles », Etude, décembre 1985, tome 363.
- J. Anouilh, [1946], « Antigone », La table Ronde, Paris, 1999.
- N. Anquetil, « Cro qui' psy. Scènes de la vie psychiatrique ordinaire », *in* Journal Français de Psychiatrie, « Pourquoi la toxicomanie va se propager », N° 2, Mars 1995.
- P.L. Assoun, [1980], « Freud et Nietzsche », PUF, Paris, 2008.
- P.L. Assoun, « Dictionnaire des œuvres Psychanalytiques », PUF, Paris, 2009.
- M.Bariéty et CH.Coury, [1971], « Histoire de la médecine », PUF, Paris, 1978.
- I. Barrère et E. Lalou, [1962], « Le dossier confidentiel de l'euthanasie », Stock, Paris, 1975.
- Charles Baudelaire, [1861], « Les fleurs du mal », Gallimard, Paris, 2007.
- J. Baudrillard, [1970], « La société de consommation », Folio, Paris, Juillet 1999.
- J. Baudrillard, « L'échange impossible », Galilée, Paris, 1999.
- S. de Beauvoir, [1964], « Une mort très douce », Gallimard, Paris, Mai 1986.
- F. Beigbeder, [2000], « 99 Francs », Folio, Paris, Mai 2004.
- F. Beigbeder, « Un roman français », Le Livre De Poche, Paris, Février 2011.
- L. Benhedi et J. Morisson, « Les NDE, Expérience de Mort Imminente », Dervy, Paris, 2008.

- J. Bergeret, [2000], « La violence fondamentale », Dunod, Paris, Avril 2004.
- M. Blanchot, [1949], « La part du feu », Gallimard, Paris, 1972.
- J. Cabassut, « Ecrire le réel en psychanalyse ? », Habilitation à Diriger des Recherches, Nice, 2006.
- J. Cabassut, [2010], « La mort est du domaine de la foi », <http://www.psychasoc.com/Textes/La-mort-est-du-domaine-de-la-foi2>, [consulté le 15 janvier 2010].
- R. Chemama et B. Vandermersch, [1995], « Dictionnaire de psychanalyse », Larousse, Paris, 2003.
- R. Chemama, « Jouissance dans la cure, jouissance de l'analyste ? », *in* La revue Lacanienne, « La psychanalyse est-elle une addiction ? », 2009/3, N° 5.
- L. Chomarat, « La publicité », collection « Que sais-je ? », PUF, Paris, 2013.
- J. Choukroun et M. Ham, « L'anorexie à l'adolescence : un paradigme du ravage au féminin ? », *in* Clinique Méditerranéenne, N° 80, 2009.
- E. Cioran, [1932], « Sur les cimes du désespoir », *in* « Cioran œuvres », Quarto Gallimard, Paris, 2007.
- E. Cioran, [1936], « Le livre des leurres », *in* « Cioran œuvres », Quarto Gallimard, Paris, 2007.
- C. Clément et T. Nathan, « Le divan et le grigri », Odile Jacob, Paris, Octobre 2002.
- J. Cléro, « Le vocabulaire de Jacques Lacan », Ellipses, Paris, 2002.
- R. Corey, « La professionnalisation de la publicité et de la propagande dans l'Allemagne de Weimar », *in* Vingtième Siècle. Revue d'histoire, 2009/1, n° 101.
- M. Czermak, [2001], « Passions de l'objet », ALI, Paris, 2011.
- M. Darmon, « Essais sur la topologie Lacanienne », ALI, Paris, Juillet 2004.
- M. De M'Uzan, « Le travail du Trépas », *in* « De l'art à la mort : itinéraire psychanalytique », Gallimard, Paris, 1976.
- M. De M'Uzan, « Freud et la mort », *in* « De l'art à la mort : itinéraire psychanalytique », Gallimard, Paris, 1976.
- J. Dor, [1998], « Le père et sa fonction en psychanalyse », Eres, Toulouse, 2003.
- E. Durkheim, « Le suicide », Félix Alcan, 1897.
- E. Enriquez, [1980], « De la horde à l'état », Gallimard, Paris, Mai 2002.
- Epicure, « Lettre à Ménécée », sur www.echosdumaquis.com, [consulté le 4 Mai 2013].
- P. Fédida, [1978], « L'absence », Folio, Paris, Mai 2005.

- P. Fédida[2001], « Les bienfaits de la dépression », Odile Jacob, Paris, Février 2003.
- P. Fédida, [2002], « Humain/déshumain », PUF, Paris, 2007.
- J. Folliet, « Phénomène du deuil », *in* « La mort et l'homme du XXème siècle », Spes, Florence, 1965.
- M. Foucault, [1954], « Introduction », *in* « Dits et écrits I », Gallimard, Paris, Août 2001.
- M. Foucault, [1963], « Naissance de la clinique », PUF, Paris, 1988.
- M. Foucault, [1966], « Les mots et les choses », La Bibliothèque, Paris, 1990.
- M. Foucault, [1966], « L'homme est-il mort ? », *in* « Dits et Ecrits », Gallimard, Paris, Mai 2001.
- M. Foucault, [1968], « Les déviations religieuses et le savoir médicales », *in* « Dits et Ecrits I », Gallimard, Paris, Mai 2001.
- M. Foucault, [1969], « La naissance d'un monde », *in* « Dits et écrits I », Gallimard, Paris, Mai 2001.
- S. Freud, [1899], « L'interprétation du rêve », *in* « œuvres complètes », PUF, Paris, 2004.
- S. Freud, [1905], « Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient », Folio, Paris, Décembre 2003.
- S. Freud, [1905-1918], « Cinq psychanalyses », PUF, Paris, Janvier 2003.
- S. Freud, [1912-1913], « Totem et tabou », Points Essais, Paris, 2010.
- S. Freud, [1912], « Conseils aux médecins dans le traitement psychanalytique », *in* « La technique psychanalytique », PUF, Paris, Novembre 2007.
- S. Freud, [1913], « Le motif du choix des coffrets », *in* « L'inquiétante étrangeté », Folio, Paris, 2005.
- S. Freud, [1915], « Actuelles sur la guerre et la mort », *in* « Essais de psychanalyse », Payot, Paris, 1990.
- S. Freud, [1915], « Ephémère destinée », *in* « Résultats, idées, problèmes II », PUF, Paris, Septembre 2007.
- S. Freud, [1920], « Au-delà du principe de plaisirs », *in* « Essais de psychanalyse », Payot, Paris, 1990.
- S. Freud, [1921], « Psychologie des foules et analyse du moi », Payot, Paris, Décembre 2011.
- S. Freud, [1923], « Le moi et le ça », *in* « Essais de psychanalyse », Payot, Paris, 1990.
- S. Freud, [1925], « Sigmund Freud présenté par lui-même », Folio, Paris, Janvier 2005.
- S. Freud, [1927], « L'avenir d'une illusion », Points, Paris, Mars 2011.
- S. Freud, [1929], « Malaise dans la culture », PUF, Paris, 2007.

- S. Freud, Albert Einstein, [1932], « Pourquoi la guerre ? », *in* « Résultats, idées, problèmes I », PUF, Paris, 2007.
- S. Freud, [1939], « L'homme Moïse et la religion monothéiste », Folio, Paris, Juin 2003.
- K. Gibran, [1923], « Le Prophète », Rocher, 1993.
- Goethe, [1774], « Les souffrances du jeune Werther », Folio, Paris, Août 1996.
- G. Gorer, [1955], « Ni pleurs ni couronnes » *précédé de* « Pornographie de la mort », EPEL, Paris, Février 1995.
- R. Gori, « La dignité de penser », LLL, Paris, 2011.
- R. Gori, « La fabrique des imposteurs », LLL, Paris, 2013
- W. Granoff, « Le désir d'analyse », Aubier, Paris, Septembre 2004..
- M. Ham, « Origine, exil, généalogie et filiation : quand la transmission est dans l'impasse », *in* « Cliniques méditerranéennes » n°63, 2001.
- M. Ham, « De l'exclusion de la clinique à une clinique dans les champs de l'exclusion », *in* « Cliniques méditerranéennes » n°72, 2005.
- J.Y Hameline, « Quelques incidences psychologiques de la scène rituelle des funérailles », La Maison Dieu 101, Paris, 1970.
- J.P. Hilttenbrand, [1995-1996], Séminaire « La Clinique du réel », Document interne de l'Association Lacanienne Internationale.
- V. Hugo, [1828], « Le dernier jour d'un condamné », Hachette, Paris, 2000.
- L. Israël, [1978], « Pulsions de mort », Eres, Toulouse, Octobre 2007.
- M. Klein, [1932], « La psychanalyse des enfants », PUF, Paris, Octobre 2001.
- J. Lacan, [1932], « De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité », Points, Paris, Avril 1980.
- J. Lacan, [1953-1963], « Les noms du père », Seuil, Paris, 2005.
- J. Lacan, [1953-1954], « Les écrits techniques de Freud », Seuil, Paris, Septembre 1998.
- J. Lacan, [1953-1954], « Les écrits techniques de Freud », Points, Paris, Septembre 1998.
- J. Lacan, [1954-1955], « Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse », Seuil, Paris, 1978.
- J. Lacan, [1955], « Séminaire sur la lettre volée », *in* « Ecrits I », Points, Paris, 1999.
- J. Lacan, [1955-1956], « Les psychoses », Seuil, Paris, 1981.
- J. Lacan, [1955-1956], « La relation d'objet », Seuil, Paris, 1994.
- J. Lacan, [1960], « l'Ethique de la psychanalyse », Seuil, Paris, 1996.

- J. Lacan, [1960], « Subversion du sujet et dialectique du désir », *in* « Ecrits II », Points, Paris, Octobre 1999.
- J. Lacan, [1960-1961], « Le transfert », Seuil, Paris, Juin 2001.
- J. Lacan, [1962-1963], « L'angoisse », Seuil, Paris, Mai 2004.
- J. Lacan, [1964], « Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse », Seuil, Paris, Mars 2006.
- J. Lacan, [1968-1969], « D'un Autre à l'autre », Seuil, Paris, Mars 2006.
- J. Lacan, [1969-1970], « l'Envers de la psychanalyse », Seuil, Paris, 1991.
- J. Lacan, [1971-1972], « Je parle aux murs », Seuil, Paris, 2011.
- J. Lacan, [1971-1972], « ...ou pire », Seuil, Paris, 2011.
- J. Lacan, [1972], « Conférence de Louvain ». Texte de la conférence, sur <http://www.psychasoc.com/Textes/La-mort-est-du-domaine-de-la-foi>, [consulté le 9 décembre 2009].
- J. Lacan, [1972], « l'Etourdit », version informatique Association Freudienne Internationale, 2002.
- J. Lacan, [1972-1973], « Encore », Seuil, Paris, 1975.
- J. Lacan, [1974-1975], « RSI », version informatique Association Freudienne Internationale, 2002.
- J. Lacan, [1975], « Le triomphe de la religion », Seuil, Paris, Janvier 2005.
- J. Lacan, [1975-1976], « Le sinthome », version informatique Association Freudienne Internationale, 2002.
- J. Lacan, [1976-1977], « L'insu que sait de l'une bévée s'aile à mourre », version informatique Association Freudienne Internationale, 2002.
- C. Landman, [2008], « Lectures comparées de la première leçon du séminaire Encore », Site internet <http://www.freud-lacan.com>, [consulté le 12 février 2013].
- N. Lapierre, « Le cadre référentiel de la shoah », *Ethnologie Française*, XXXVII, 3, 2007.
- Laplanche et Pontalis, [1967], « Vocabulaire de la psychanalyse », PUF, Paris, 1976.
- S. Leclaire, [1975], « On tue un enfant », Points, Paris, 1981.
- P. Levi, [1958], « Si c'est un Homme », Pocket, Paris, Mai 1990.
- P. Levi, [1979], « Les naufragés et les rescapés : quarante ans après Auschwitz », Gallimard, Paris, 1989.
- M. Lévy, préface à l'ouvrage de Stéphane Pincès et Marc Loiseau, « Une histoire de la publicité », Taschen, Köln, 2008.
- J. Lewis, [1960], « Pourquoi j'ai mangé mon père », Pocket, Paris, 2010.

- J. London, [1909], « Martin Eden », 10/18, Paris, Mai 2008.
- I. Lotzika, « Malaise pour un dernier adieu », revue « Etude », Décembre 1985, tome 363.
- St. Lupasco, « Du rêve, de la mathématique et de la mort », Ch. Bourgois, Paris, 1971.
- C. Melman, [2002], « L'homme sans gravité », Folio, Paris, 2005
- C. Melman, « La nouvelle économie psychique », Eres, Toulouse, 2009.
- C. Melman, « Problèmes posés à la psychanalyse », Eres, Toulouse, 2009.
- R. Menahem, « Fonctions et permanence des mythes sur le suicide », *in* « Suicides et conduites suicidaires », Tome 1, Masson, Paris, 1981.
- S. de Mijolla-Mellor, « La mort donnée », PUF, Paris, 2011.
- G. Minois, « Histoire du suicide », Fayard, Paris, 1995.
- F. Nietzsche, [1878], « Humain, trop humain », Folio, Paris, Février 2009.
- F. Nietzsche, [1881], « La volonté de puissance », Gallimard, Paris, Septembre 2009.
- F. Nietzsche, [1881], « Aurore », Flammarion, Paris, Mars 2012.
- F. Nietzsche, [1882], « Par-delà bien et mal », collection « Le monde de la philosophie », Flammarion, Paris, 2008.
- F. Nietzsche, [1882], « Le gai savoir », collection « Le monde de la philosophie », Flammarion, Paris, 2008.
- F. Nietzsche, [1883-1885], « Ainsi parlait Zarathoustra », Livre de poche, Paris, 2007.
- F. Nietzsche, [1887], « Généalogie de la morale », Flammarion, Paris, 2002.
- F. Nietzsche, [1888], « Le crépuscule des idoles », Flammarion, Paris, 1985.
- F. Nietzsche, [1895], « L'antéchrist », Flammarion, Paris, Septembre 1994.
- H. O'Dwyer de Macedo, « Lettres à une jeune psychanalyste », Stock, Paris, 2013.
- J. Oury, « Approche psychanalytique des toxicomanes », *in* Cliniques méditerranéennes, N° 47/48, 1995.
- G. Pankow, [1969], « L'Homme et sa psychose », Flammarion, Paris, Octobre 2002.
- B. Pascal, [1670], « Pensées », Folio, Paris, Septembre 2009.
- J. Perrin, « Suis-je le propriétaire ou l'usufruitier de mon corps ? », JFP, « Pourquoi la toxicomanie va se propager », N° 2, Mars 1995.
- F. Pessoa, [1913-1935], « Le livre de l'intranquillité », Christian Bourgois, Paris, Mai 2011.
- B. Pierrehumbert, « Le premier lien. Théorie de l'attachement », Odile Jacob, Paris, Avril 2003.

Platon, [environ 380 Av. J-C], « Le Banquet », Flammarion, Paris, 2ème trimestre 1964.

J. Prévert, [1949], « Paroles », Folio, Paris, 2003.

W. Reich, [1948], « Ecoute petit homme ! », Payot, Paris, Juin 2005.

P. Ricœur, « La mémoire, l'histoire, l'oubli », Le Seuil, Paris, 2000.

R. Saury, « L'éthique médicale et sa formulation juridique », Sauramps Médical, Montpellier, 1991.

C. Schmitt, « Le *nomos* de la terre », PUF, Paris, 2008.

M. Schur, [1969], « La mort dans la vie de Freud », Gallimard, Paris, 2009.

A. Schopenhauer, [1818], « Le monde comme volonté et comme représentation », PUF, Paris, Août 2004

A. Schopenhauer, « Métaphysique de l'amour, Métaphysique de la mort », Bibliothèques 10/18, 2007.

A. Schopenhauer, « L'art d'avoir toujours raison », Mille Et Une Nuits, Paris, Décembre 2010.

A. Schopenhauer, « L'art d'être heureux », Seuil, Paris, Février 2011.

Sénèque, [49], « De la brièveté de la vie », Payot, Paris, 2005.

J. L. Shlegel, « Logiques de l'incinération », revue « Etude », tome 363, Décembre 1985.

Sophocle, « Antigone », Le théâtre de poche, Paris, 1991.

Sophocle, « Œdipe Roi », Librio, Paris, Juillet 1994.

S. Spielrein, « La destruction comme cause du devenir (extraits) », in « revue française de psychanalyse », PUF, 2002.

P. Sporken, « Le droit de mourir », Desclée de Brouvwer, Paris, 1974.

J. Steinbeck, [1938], « Le meurtre », Folio, Paris, Juillet 2011.

J. Steinbeck, [1945], « La perle », Folio, Paris, Avril 2012.

L.V. Thomas, [1975], « Anthropologie de la mort », Payot, Paris, Mars 1994.

O. Thomas, « Toxicomanie Féminine », Le journal des psychologues, n°242, 2005.

F. Uhlman, [1971], « L'ami retrouvé », Folio, Paris, Mai 1992.

P. Valéry, « Regards sur le monde actuel », Stock, Paris, 1931.

B. Vandermersch, « Une année à l'hôpital », ALI, 2006-2007.

S. Waltraud, « Publicité et propagande dans l'Allemagne national-socialiste et l'Italie fasciste », Vingtième Siècle. Revue d'histoire, 2009/1 n° 101

A. D. Weill, [1995], « Les trois temps de la loi », Seuil, Paris, 2008

D.W.Winnicott, [1947], « La haine dans le contre-transfert », *in* « De la pédiatrie à la psychanalyse », Payot, Paris, Novembre 1989.

D.W.Winnicott, [1951], « Objets transitionnels et phénomènes transitionnels », *in* « De la pédiatrie à la psychanalyse », Payot, Paris, Novembre 1989.

S. Zweig, [1930], « Nietzsche », Stock, Paris, Janvier 2012.

S. Zweig, [1943], « Le joueur d'échecs », Le Livre De Poche, Paris, 1991.

Lettre de Vincent Humbert à Jacques Chirac (Novembre 2002) :

« Tous mes respects, Monsieur le président. Je m'appelle Vincent Humbert, j'ai 21ans, j'ai eu un accident de circulation le 24 septembre 2000. Je suis resté 9 mois dans le coma. Je suis actuellement à l'hôpital Hélio-Marins à Bercks, dans le Pas-de-Calais. Tous mes sens vitaux ont été touchés, à part l'ouïe et l'intelligence, ce qui me permet d'avoir un peu de confort. Je bouge très légèrement la main droite en faisant une pression avec le pouce à chaque bonne lettre de l'alphabet. Ces lettres constituent des mots et ces mots forment des phrases.

C'est ma seule méthode de communication. J'ai actuellement une animatrice à mes côtés, qui m'épelle l'alphabet en séparant voyelles et consonnes. C'est de cette façon que j'ai décidé de vous écrire. Les médecins ont décidé de m'envoyer dans une maison d'accueil spécialisée. Vous avez le droit de grâce et moi, je vous demande le droit de mourir. Je voudrais faire ceci évidemment pour moi-même mais surtout pour ma mère; elle qui a tout quitté de son ancienne vie pour rester à mes côtés, ici à Berck, en travaillant le matin et le soir après m'avoir rendu visite, sept jours sur sept, sans aucun jour de repos. Tout ceci pour pouvoir payer le loyer de son misérable studio. Pour le moment, elle est encore jeune. Mais dans quelques années, elle ne pourra plus encaisser une telle cadence de travail, c'est à dire qu'elle ne pourra plus payer son loyer et sera donc obligée de repartir dans son appartement de Normandie.

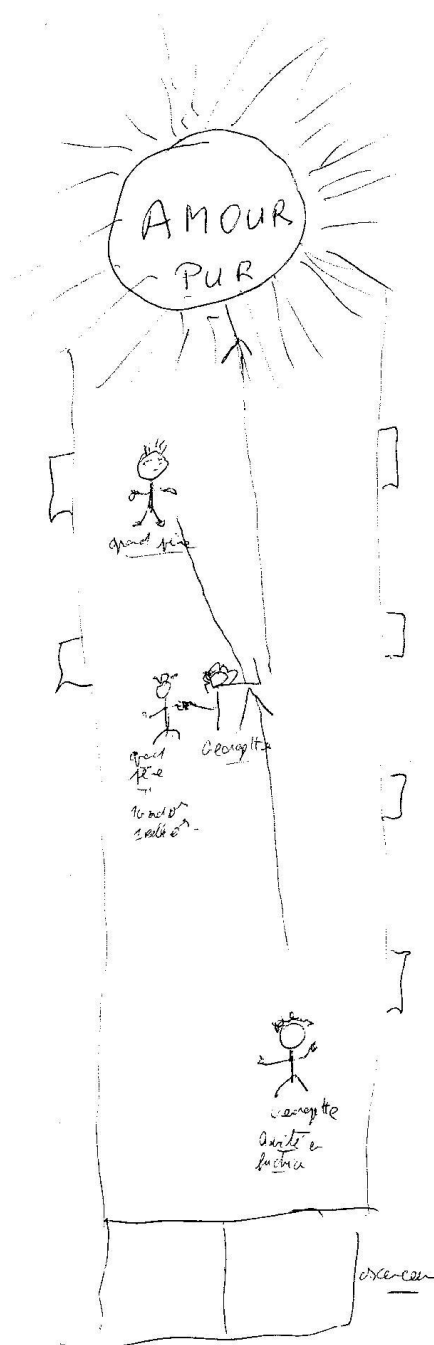
Mais impossible d'imaginer rester sans sa présence à mes côtés et je pense que tout patient ayant parfaitement conscience est responsable de ses actes et a le droit de vouloir continuer à vivre ou à mourir. Je voudrais que vous sachiez que vous êtes ma dernière chance. Sachez également que j'étais un concitoyen sans histoires, sans casier judiciaire, sportif, sapeur-pompier bénévole. Je ne mérite pas un scénario aussi atroce et j'espère que vous lirez cette lettre qui vous est spécialement adressée.

Vous direz toutes mes salutations distinguées à votre épouse. Je trouve que toutes les actions comme les pièces jaunes sont de bonnes œuvres. Quant à vous, j'espère que votre quinquennat se passe comme vous le souhaitez malgré tous les attentats terroristes.

Veuillez agréer, Monsieur le Président, l'expression de mes sentiments les plus distingués ».

Dessin de Paulette :

INCOMÉNSURABLE
Bohem EXTRA



INDEX DES CONCEPTS ET DES NOMS PROPRES

A

Abdelhadi, Elfakir, 145, 146
 Abelhauser, Alain, 1, 4, 154, 171, 248
 absence, 17, 26, 27, 37, 39, 43, 53, 66, 67, 73, 74, 79, 85, 102, 106, 107, 110, 112, 113, 114, 119, 124, 125, 133, 141, 150, 164, 179, 181, 188, 190, 191, 195, 202, 208, 213, 216, 219, 223, 233, 236, 237, 240, 256, 257
 acte, 14, 21, 33, 34, 35, 37, 50, 56, 57, 63, 97, 106, 108, 109, 110, 119, 145, 152, 156, 157, 165, 180, 184, 189, 190, 194, 195, 197, 202, 203, 204, 205, 208, 218, 235, 236, 246, 255, 259
acting-out, 254, 255
 addiction, 140, 172, 213, 224, 228, 230, 236, 238
 ambivalence, 42, 84, 105, 129, 164, 172, 254
 amour, 5, 13, 16, 20, 31, 34, 39, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 58, 61, 79, 84, 85, 110, 115, 119, 127, 132, 140, 142, 143, 147, 161, 167, 191, 194, 214, 226, 228, 238, 239, 244, 245, 249, 254, 257
 André, Serge, 39, 226, 230, 231, 259
 angoisse, 2, 7, 13, 16, 17, 22, 23, 25, 32, 42, 46, 47, 50, 51, 54, 60, 71, 83, 97, 103, 109, 110, 112, 116, 119, 135, 147, 149, 162, 164, 165, 168, 171, 178, 183, 184, 185, 209, 214, 228, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 246, 248, 251, 252, 253, 255, 256, 257, 258
 Angué, Jean Louis, 217, 218
 Anna. O, 245
 anorexie, 54, 80, 101, 102, 129, 130, 134, 137, 140, 237
 anorexique, 128, 133
 Anquetil, Nicole, 180
 Antigone, 62, 64, 65, 66, 67, 141, 242, 250
 Assoun, Paul-Laurent, 38, 212
 autisme, 102
 autre, 11, 12, 13, 19, 21, 22, 23, 28, 33, 34, 42, 43, 44, 46, 47, 49, 50, 52, 55, 57, 58, 63, 64, 71, 73, 74, 78, 80, 81, 82, 84, 87, 89, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 105, 106, 108, 110, 113, 114, 116, 117, 119, 124, 127, 128, 129, 131, 132, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 148, 150, 151, 153, 154, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 188, 190, 192, 193, 194, 195, 199, 201, 202, 204, 206, 208, 210, 211, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 227, 230, 233, 234, 235, 236, 239, 241, 242, 244, 246, 249, 252, 253, 257, 261
 Autre, 2, 6, 12, 13, 15, 16, 27, 29, 30, 33, 44, 46, 50, 52, 53, 54, 55, 58, 64, 65, 66, 67, 71, 73, 78, 79, 80, 84, 85, 87, 88, 91, 94, 100, 101, 102, 109, 112, 114, 119,

120, 123, 129, 130, 131, 132, 134, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 146, 150, 151, 154, 157, 158, 160, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 185, 191, 200, 202, 211, 213, 228, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 250, 251, 254, 255, 256, 257

B

Barrère, Igor, 193
 Baudelaire, Charles, 28, 29, 30, 258
 Baudrillard, Jean, 184, 187, 188, 190, 212
 béance, 28, 47, 52, 75, 80, 171, 175, 184, 249
 Beauvoir, Simone de, 193
 Beigbeder, Frédéric, 212, 215, 221, 222, 223
 Benhedi, Louis, 21
 Bergeret, Jean, 109, 115
 Blanchot, Maurice, 69
 Breuer, Joseph, 41, 42, 245

C

Cabassut, Jacques, 1, 4, 68, 226
 castration, 13, 55, 76, 111, 122, 125, 126, 170, 201, 230, 231, 252
 Chemama, Roland, 13, 214, 228, 230, 257
 Chomarar, Luc, 221
 chose, 11, 14, 19, 21, 28, 30, 32, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 45, 47, 49, 50, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 71, 72, 76, 77, 79, 82, 83, 85, 87, 88, 90, 91, 92, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 103, 105, 106, 108, 109, 111, 113, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 127, 128, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 138, 139, 141, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 174, 175, 177, 178, 180, 181, 183, 184, 186, 187, 190, 193, 194, 195, 199, 200, 202, 208, 209, 211, 213, 215, 216, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 232, 234, 235, 236, 237, 239, 241, 243, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 262
 Choukroun, Jessica, 54, 134
 Cléro, Jean, 67, 134, 240, 258
 complexe, 127, 218, 230
 contre-transfert, 110
 Corey, Ross, 222
 corps, 4, 6, 7, 8, 9, 15, 19, 20, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 35, 40, 52, 53, 54, 62, 70, 73, 74, 75, 84, 85, 87, 88, 90, 92, 101, 103, 108, 110, 115, 116, 118, 120, 121, 123, 124, 129, 130, 131, 132, 133, 139, 140, 151, 153, 154,

161, 166, 178, 179, 180, 181, 190, 195, 200, 201, 207,
209, 211, 214, 217, 218, 219, 224, 228, 232, 235, 236,
237, 238, 240, 241, 245, 248, 250, 251, 253
coupure, 33, 94, 109, 111, 158, 167, 184, 187, 236, 247
Coury, Christian, 207
culpabilité, 27, 45, 67, 135, 137, 148, 242
Czermak, Marcel, 71

D

Darmon, Marc, 45
De M'Uzan, Michel, 22, 23, 24
déchet, 25, 30, 49, 54, 68, 72, 85, 102, 111, 112, 115,
175, 180, 181, 191, 200, 229, 234, 250, 253
défense, 92, 120, 261
délire, 93, 243
demande, 13, 15, 22, 48, 49, 50, 52, 56, 57, 58, 73, 100,
107, 112, 113, 121, 125, 129, 131, 132, 138, 140, 146,
154, 155, 156, 158, 164, 166, 170, 176, 180, 196, 199,
203, 204, 205, 206, 226, 232, 233, 235, 236, 238, 245,
255, 260, 261
dénier, 56, 92, 171, 220, 256
dépression, 79, 120, 147, 174, 191, 192
deshumain, 27, 30, 35, 36, 39, 65, 78, 84, 110, 133, 239
désir, 2, 5, 7, 12, 13, 14, 17, 23, 26, 32, 38, 39, 44, 49, 50,
51, 52, 54, 57, 58, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 75, 76,
78, 80, 83, 85, 96, 109, 112, 113, 114, 119, 122, 129,
132, 134, 139, 142, 143, 144, 146, 147, 154, 157, 161,
164, 166, 167, 171, 175, 176, 177, 178, 186, 192, 205,
211, 213, 214, 215, 217, 223, 224, 226, 227, 228, 229,
230, 231, 232, 235, 241, 242, 243, 244, 245, 248, 249,
251, 254, 256, 259, 261, 262
désir de mort, 23, 39, 119, 227
dessin, 89, 101, 116, 117, 121
détresse fondamentale, 65, 78, 85, 101, 125, 200, 231,
239, 255, 257, 260
dette, 123, 130, 140, 141, 175, 180, 235, 236, 242, 250
deuil, 23, 24, 27, 49, 110, 216, 256
discours, 2, 5, 7, 12, 14, 16, 30, 38, 43, 46, 47, 49, 50, 51,
55, 58, 64, 68, 70, 71, 72, 75, 76, 77, 78, 82, 85, 87,
88, 89, 91, 94, 95, 96, 97, 102, 104, 108, 112, 129,
131, 132, 134, 137, 138, 141, 146, 152, 153, 156, 159,
160, 161, 164, 166, 170, 171, 174, 175, 176, 178, 180,
183, 184, 185, 187, 188, 190, 193, 199, 201, 204, 205,
207, 209, 210, 213, 217, 218, 221, 222, 224, 226, 232,
234, 240, 242, 244, 246, 249, 250, 252, 253, 254, 256,
257
Dora, 137, 139
Durkheim, Emile, 189
dynamique, 68, 71, 80, 81, 91, 109, 120, 122, 126, 193,
195, 253

E

énergie, 40, 105, 124, 246

énonciation, 49, 60, 151, 171, 221, 226
Epicure, 195
étrangeté, 22, 27, 30, 51, 90, 91, 102, 105, 131, 168, 232,
239, 240, 261

F

fantasme, 2, 16, 40, 47, 48, 61, 64, 71, 74, 119, 142, 170,
177, 184, 211, 219, 223, 230, 231, 233, 248, 250, 252,
254, 261
Fédida, Pierre, 27, 30, 35, 36, 39, 78, 79, 110, 111, 192,
239
femme, 4, 5, 14, 23, 28, 36, 38, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 58,
60, 61, 63, 64, 65, 72, 85, 87, 96, 126, 127, 128, 131,
134, 136, 138, 141, 142, 144, 146, 148, 149, 161, 163,
164, 165, 166, 167, 168, 176, 177, 180, 194, 205, 228,
247
Ferenczi, Sandor, 259, 260, 261
fétichisme, 126
fini, 38, 42, 46, 62, 97, 118, 171, 216
fixation, 210
Fliess, Wilhelm, 41, 42, 260
Folliet, Joseph, 24
forclusion, 45, 73, 153, 172, 190, 253
Foucault, Michel, 23, 82, 186, 187, 207, 209, 213, 225
Freud, Sigmund, 2, 3, 11, 13, 14, 23, 27, 30, 31, 32, 38,
39, 40, 41, 42, 43, 47, 48, 51, 58, 72, 75, 79, 81, 82,
90, 91, 101, 110, 126, 127, 139, 141, 154, 173, 176,
177, 178, 179, 195, 212, 214, 215, 217, 224, 230, 231,
241, 242, 245, 246, 247, 249, 251, 253, 254, 258, 259,
260, 261
frustration, 125, 127

G

Gibran, Khalil, 91
Gorer, Geoffrey, 185
Gori, Roland, 78, 186, 187, 188, 207, 223
Granoff, Wladimir, 139, 259

H

haine, 54, 63, 75, 106, 113, 140, 158, 226, 245, 254, 261
hallucination, 156
Ham, Mohammed, 1, 4, 52, 54, 134, 175, 215
Hameline, Jean-Yves, 26
Hamlet, 64
Hiltbrand, Jean-Paul, 73, 75, 76, 190, 253
horde, 32, 44
humain, 7, 13, 22, 26, 27, 30, 35, 36, 37, 39, 43, 48, 61,
65, 67, 78, 84, 91, 110, 133, 144, 186, 191, 193, 194,
200, 202, 203, 207, 214, 217, 224, 233, 237, 239, 244,
247
hystérie, 72, 252
hystérique, 6, 47, 48, 57, 73, 77, 139, 141, 161, 233, 245

I

idéal du moi, 251
 identification, 13, 28, 46, 127, 139, 211
 imaginaire, 2, 7, 13, 16, 26, 27, 36, 45, 46, 48, 56, 57, 60, 61, 70, 74, 106, 122, 125, 126, 141, 142, 159, 170, 178, 184, 207, 211, 212, 213, 214, 220, 224, 228, 234, 235, 240, 242, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 261
 impossible, 11, 13, 27, 52, 70, 71, 74, 76, 78, 104, 109, 110, 119, 122, 133, 170, 171, 174, 175, 178, 181, 187, 188, 190, 193, 209, 212, 215, 220, 222, 223, 227, 230, 233, 238, 240, 243, 248, 249, 252, 256, 260
 inceste, 64, 202, 258
 inconscient, 12, 27, 32, 45, 47, 50, 57, 58, 64, 67, 70, 71, 73, 80, 83, 85, 91, 119, 131, 157, 172, 173, 187, 188, 195, 212, 224, 229, 231, 242, 243, 244, 248, 249, 250
 infini, 46, 67, 69, 243
 instinct, 40, 43, 61, 62, 124, 152, 241, 249, 253, 258
 insu, 24, 40, 74, 83, 90, 134, 143, 145, 146, 179, 186, 188, 211, 214, 220, 229, 262
 interprétation, 20, 21, 49, 68, 79, 81, 88, 95, 122, 132, 133, 135, 136, 139, 145, 153, 156, 158, 167, 168, 189, 192, 217, 218, 224, 247, 251, 255, 259
 Israël, 78, 79, 101

J

Jones, Ernest, 38, 260
 jouissance, 14, 17, 29, 30, 49, 50, 53, 54, 56, 57, 73, 76, 77, 84, 92, 98, 109, 119, 150, 151, 170, 171, 173, 177, 181, 184, 205, 214, 215, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 235, 251, 256, 258
 Jung, Carl-Gustav, 60, 61, 179

K

Klein, Mélanie, 75, 192

L

Lacan, Jacques, 2, 3, 11, 12, 13, 24, 25, 26, 32, 38, 40, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 61, 64, 66, 67, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 80, 81, 82, 90, 101, 102, 122, 124, 126, 131, 134, 139, 142, 146, 154, 170, 171, 174, 175, 179, 181, 183, 186, 190, 199, 208, 210, 211, 214, 216, 224, 226, 227, 229, 230, 231, 232, 237, 238, 240, 241, 242, 245, 249, 253, 254, 256, 258, 259, 261, 262
 Landman, Claude, 52
 langage, 15, 26, 34, 43, 44, 48, 57, 66, 80, 84, 95, 102, 114, 146, 170, 175, 222, 249, 250, 253
 Lapierre, Nicole, 219, 220
 lapsus, 88, 89, 188, 246
 Leclair, Serge, 106, 120
 lettre, 38, 42, 44, 46, 66, 75, 141, 145, 159, 169, 180, 194, 196, 198, 212, 236

Levi, Primo, 35, 180
 Lévy, Maurice, 127, 202, 221
 libido, 60, 61, 215
 logique, 25, 31, 33, 46, 71, 93, 174, 187, 204, 214, 224, 233, 243
 London, Jack, 84
 Lotzika, Inès, 218
 Lupasco, Stéphane, 19

M

manque, 5, 15, 43, 46, 50, 52, 54, 63, 73, 78, 116, 121, 122, 124, 125, 126, 140, 141, 143, 149, 153, 154, 155, 156, 171, 176, 177, 185, 201, 231, 232, 236, 238, 240, 245, 247, 250, 251, 255, 257
 masochisme, 235
 masochiste, 39
 mathème, 247
 mélancolie, 14, 91, 97
 Melman, Charles, 53, 73, 165, 172, 175
 Menahem, Ruth, 189, 192
 mère, 4, 6, 15, 22, 34, 36, 39, 41, 44, 51, 52, 54, 58, 63, 65, 78, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 116, 118, 119, 122, 124, 125, 127, 134, 135, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 147, 149, 153, 161, 162, 163, 164, 167, 176, 177, 198, 200, 215, 217, 223, 232, 233, 244, 251, 255, 257, 258, 260, 261
 métaphore, 25, 27, 33, 44, 49, 50, 63, 71, 73, 82, 84, 124, 126, 143, 160, 178, 180, 229, 241, 242, 248, 253, 257
 métonymie, 143, 236, 241, 242
 Mijolla-Mellor, Sophie de, 27, 33, 34
 Minois, George, 189
 miroir, 7, 16, 26, 71, 98, 99, 103, 127, 177, 211, 213, 214, 218, 252
 moi, 11, 22, 36, 39, 41, 42, 44, 55, 57, 61, 63, 65, 83, 84, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 103, 105, 106, 111, 113, 115, 118, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 145, 149, 152, 155, 156, 157, 159, 161, 165, 167, 168, 170, 173, 179, 181, 191, 211, 219, 228, 232, 239, 242, 246, 247, 258, 259
 Morisson, Jocelyn, 21
 mort, 2, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 91, 92, 95, 97, 100, 101, 102, 106, 109, 110, 112, 116, 117, 119, 120, 121, 123, 124, 126, 128, 129, 131, 132, 134, 139, 141, 142, 145, 148, 150, 153, 160, 164, 165, 167, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 212, 214, 216, 218, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233,

234, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 249,
250, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 261, 262
mort du sujet, 13, 69, 79, 110, 250, 255
mythe, 32, 37, 44, 62, 64, 214, 218, 242, 247

N

narcissique, 28, 50, 120, 123, 191, 214, 215
narcissisme, 7, 34, 120, 185, 191, 193, 211, 214, 215,
216, 217, 262
névrose, 39, 66, 68, 145, 224, 252, 259
névrosé, 52, 57, 231
Nietzsche, Friedrich, 61, 70, 82, 212
nœud, 45, 237
nombre, 21, 30, 107, 114, 121, 159, 181, 183, 190, 204,
216, 250
nouage, 45, 254

O

O'Dwyer de Macedo, Heitor, 259, 261
objet, 5, 6, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 22, 24, 25, 28, 29, 32,
33, 39, 41, 42, 43, 45, 47, 52, 54, 57, 58, 60, 61, 67,
72, 73, 76, 78, 79, 81, 82, 84, 85, 92, 94, 100, 101,
102, 103, 105, 106, 108, 109, 110, 112, 114, 119, 120,
121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 132, 133, 134,
138, 139, 140, 141, 142, 143, 149, 154, 156, 162, 165,
166, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180,
181, 184, 191, 198, 203, 204, 212, 214, 216, 217, 223,
225, 226, 227, 228, 229, 231, 233, 234, 235, 236, 237,
241, 245, 247, 249, 250, 251, 253, 254, 256, 257
objet *a*, 14, 58, 80, 82, 173, 234, 235, 254, 257, 258
objet transitionnel, 123
(Edipe, 62, 66, 125, 163
oral, 123, 237, 251
oubli, 67, 141, 190, 203, 220, 246, 256
Oury, Jean, 114

P

parole, 2, 27, 46, 58, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 77, 82, 84, 85,
87, 88, 94, 106, 110, 112, 113, 116, 120, 123, 128,
130, 131, 133, 134, 136, 140, 144, 146, 148, 150, 151,
156, 157, 159, 160, 161, 162, 168, 170, 171, 172, 176,
177, 178, 179, 181, 183, 186, 188, 190, 194, 213, 219,
233, 235, 238, 240, 245, 248, 250, 253, 254, 256, 258
passion, 29, 30, 60, 116, 140, 162, 176, 181
père, 4, 34, 42, 44, 56, 62, 73, 87, 89, 90, 98, 102, 103,
105, 107, 108, 114, 116, 126, 127, 134, 136, 137, 139,
143, 145, 147, 149, 153, 158, 163, 164, 166, 167, 169,
172, 173, 178, 194, 216, 233, 241, 247, 251, 253, 257,
260, 261
Perrin, Jean, 181, 201
pervers, 92, 127, 231, 235
perversion, 39, 115, 126, 127, 141, 173, 231

phallique, 53, 54, 126, 127, 140, 143, 173, 177, 228, 256
phallus, 53, 55, 122, 125, 126, 127, 138, 139, 141, 143,
173, 174, 177, 256
phantasme, 185
phobie, 126
Platon, 47, 50, 210, 246
plus de jouir, 178
postmodernité, 53, 92, 112, 161, 190, 212
présence, 7, 17, 27, 28, 39, 43, 44, 53, 66, 73, 74, 79, 81,
88, 89, 92, 94, 97, 98, 102, 110, 113, 114, 119, 125,
134, 140, 141, 147, 150, 152, 156, 172, 179, 184, 189,
201, 213, 214, 216, 219, 233, 236, 240, 251, 255, 257
projection, 123
psychanalyse, 2, 5, 11, 13, 17, 31, 32, 33, 38, 39, 40, 41,
49, 55, 60, 61, 64, 67, 68, 71, 72, 77, 80, 91, 106, 123,
134, 189, 212, 214, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 240,
242, 245, 249, 252, 257, 258, 259, 262
psychanalyste, 12, 53, 73, 137, 169, 177, 199, 212, 217,
226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 239, 245, 247, 259,
261
psychanalytique, 11, 22, 24, 42, 51, 102, 114, 199, 205,
227, 260, 261
psychique, 6, 15, 16, 17, 22, 23, 40, 45, 52, 53, 79, 80, 89,
103, 108, 110, 111, 113, 114, 115, 122, 125, 144, 145,
149, 150, 154, 157, 165, 170, 172, 183, 191, 192, 195,
200, 217, 224, 245, 247
psychose, 13, 14, 15, 26, 39, 45, 54, 56, 70, 79, 84, 90,
92, 102, 115, 125, 131, 143, 144, 145, 150, 154, 164,
165, 170, 174, 181, 228, 254, 255
psychotique, 15, 26, 45, 70, 79, 84, 95, 101, 111, 154,
227, 239
pulsion, 2, 14, 31, 33, 38, 41, 43, 78, 79, 81, 82, 101, 110,
181, 228, 249

R

réalité, 11, 26, 31, 32, 43, 60, 81, 97, 103, 112, 115, 139,
141, 150, 154, 171, 173, 176, 191, 192, 201, 215, 218,
247
réel, 5, 14, 16, 21, 24, 26, 31, 33, 35, 40, 41, 44, 45, 48,
49, 58, 62, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 81, 82,
84, 90, 94, 95, 100, 101, 103, 111, 116, 123, 124, 125,
126, 140, 170, 173, 174, 175, 177, 179, 180, 184, 185,
188, 190, 210, 211, 214, 217, 220, 223, 230, 233, 243,
246, 249, 250, 252, 253, 259, 261
refoulé, 34
refoulement, 34, 165, 190, 220, 221
régression, 102, 120
répétition, 21, 39, 51, 57, 62, 70, 81, 129, 133, 134, 137,
138, 140, 168, 180, 184, 185, 190, 220, 250, 254, 262
représentation, 36, 50, 117, 120, 173
résistance, 107, 136, 216, 253
rêve, 19, 21, 23, 29, 30, 39, 56, 79, 89, 90, 95, 137, 142,
165, 166, 169, 176, 183, 205, 245, 250
Ricœur, Paul, 220

S

sadique, 64
 Saury, Robert, 196
 savoir, 6, 7, 12, 13, 14, 17, 21, 22, 23, 24, 31, 32, 33, 36, 38, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 55, 56, 58, 59, 61, 62, 64, 65, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 80, 81, 82, 84, 89, 92, 93, 94, 95, 97, 100, 103, 105, 118, 122, 124, 125, 128, 129, 137, 138, 139, 140, 146, 151, 154, 157, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 180, 186, 187, 188, 189, 192, 194, 195, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 207, 209, 210, 216, 219, 221, 223, 224, 226, 227, 228, 230, 234, 235, 238, 239, 241, 243, 244, 245, 247, 249, 250, 251, 254, 256, 257, 260, 261
 schizophrénie, 92
 Schmitt, Carl, 33
 Schopenhauer, Arthur, 69
 Schreber, Daniel Paul, 90
 Schur, Max, 41, 270
 semblant, 107, 114, 134, 173, 177, 229
 sexualité, 62, 80, 81, 122, 127, 141, 163, 177, 183, 184, 251
 sexuel, 6, 15, 24, 60, 61, 62, 68, 74, 80, 83, 109, 115, 121, 122, 130, 140, 141, 165, 166, 168, 176, 177, 215, 229, 252
 Shlegel, Jean-Louis, 217, 218
 signifiant, 5, 11, 16, 26, 33, 43, 44, 46, 49, 50, 52, 55, 66, 67, 69, 70, 71, 73, 75, 78, 82, 84, 91, 96, 102, 106, 109, 123, 124, 132, 135, 141, 142, 145, 157, 160, 166, 169, 171, 172, 173, 175, 176, 185, 188, 204, 208, 210, 215, 224, 228, 231, 233, 236, 239, 240, 241, 243, 247, 249, 250, 253, 256, 257, 258
 silence, 51, 53, 55, 104, 128, 135, 136, 138, 151, 161, 168, 169, 171, 179, 200, 205, 219, 239
 Sophocle, 62
 Spielrein, Sabina, 60, 61, 62
 Sporken, Paul, 197, 202
 structure, 25, 39, 40, 45, 47, 51, 52, 54, 58, 61, 64, 65, 80, 81, 109, 115, 124, 142, 164, 165, 171, 180, 186, 188, 211, 232, 241, 246, 247
 sublimation, 79
 sujet, 2, 7, 11, 12, 13, 15, 16, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 32, 33, 35, 38, 42, 44, 47, 49, 50, 53, 55, 56, 57, 58, 60, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 75, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 89, 90, 91, 92, 100, 102, 104, 110, 112, 113, 114, 119, 120, 121, 123, 125, 126, 127, 132, 134, 135, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 154, 155, 156, 158, 160, 162, 165, 166, 167, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 197, 199,

201, 202, 203, 204, 205, 207, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 220, 223, 224, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 256, 257, 260, 261

symbolique, 13, 16, 21, 25, 26, 33, 34, 35, 36, 43, 44, 45, 46, 49, 61, 68, 69, 72, 73, 74, 79, 101, 111, 122, 124, 125, 126, 127, 136, 138, 141, 142, 149, 157, 175, 176, 179, 180, 188, 190, 214, 218, 220, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 256, 257, 258, 259, 262

T

temps, 4, 13, 14, 16, 17, 19, 22, 26, 38, 46, 48, 54, 56, 62, 67, 69, 72, 80, 89, 90, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 113, 116, 117, 120, 121, 126, 129, 132, 133, 135, 142, 143, 145, 146, 148, 149, 152, 156, 158, 159, 163, 164, 167, 168, 169, 170, 179, 180, 181, 187, 188, 189, 203, 207, 213, 215, 218, 230, 231, 232, 238, 239, 242, 246, 247, 249, 250, 252, 254, 262

Thomas, Louis-Vincent, 19, 25, 26, 27, 30, 34

Thomas, Olivier, 114, 115, 140

topologie, 45, 50, 181, 254

toxicomane, 112, 114, 115, 120, 121, 123, 126, 127, 151, 160, 172, 178, 181, 245, 250, 254

toxicomanie, 6, 13, 111, 112, 114, 115, 120, 121, 125, 126, 140, 144, 160, 172, 176, 180, 181, 231, 250

transfert, 2, 17, 39, 47, 49, 50, 68, 70, 80, 100, 106, 109, 112, 113, 115, 121, 127, 129, 131, 134, 138, 140, 162, 168, 172, 187, 195, 208, 210, 213, 226, 228, 233, 236, 238, 240, 241, 242, 244, 245, 249, 250, 252, 254, 259, 260, 261

trauma, 25, 68, 71, 84, 177

traumatisme, 5, 14, 36, 68, 71, 84, 115, 121, 137, 140, 177, 181, 184, 220, 224, 256, 259, 261

trou, 52, 80, 121, 237

V

Valéry, Paul, 25, 242

Vandermersch, Bernard, 13

violence fondamentale, 109

W

Waltraud, Sennebogen, 222

Weill, Alain-Didier, 67, 69, 100, 135, 179, 229

Winnicott, Donald Woods, 75, 106, 111, 123, 257, 260